الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحـــــث العلمي

جامعة باتنة 1





كلية اللغة والأدب العربي والفنون

قسم اللغة والأدب العربي

الأنا والآخر في أدب الرحلة

- دراسة نقدية مقارنة -

أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه علوم في الأدب العربي الحديث

إعداد الطالب:

مكي سعدالله

إشراف الأستاذ الدكتور:

الطيب بودربالة

لجنة المناقشة

الاسم واللقب	الدرجة العلمية	الجامعة الأصلية	الصفة
جمــال سعادنه	أستـــاذ محـــاضر	جامعة باتنة 1	رئيســـا
الطيب بودرباله	أستـاذ التعليم العالي	جامعة باتنة 1	مشرفا ومقررا
الشريـف حبيله	أستاذ التعليم العالي	جامعة تبسة	عضوا مناقشا
محمـــد كعوان	أستاذ التعليم العالي	م-ع- للأساتذة قسنطينة	عضوا مناقشا
جمـــال مجناح	أستاذ التعليم العالي	جـامعة المسيلة	عضوا مناقشا
وداد بن عـافيه	أستـاذ محـاضر	جـامعة باتنة 1	عضوا مناقشا

2017-2016م

1439-1438هـ

بسم الله الرَّحمن الرَّحيم

إهداء

إلى عائلتي

زوجتي

وأبنائي

محمد الطيب

جيهان

إشراق

آية

فاطمة

هداية

حفظهم الله ورعاهم

شكر وتقدير

أرفع أزكي عبارات التقدير والإجلال إلى أستاذي الفاضل، الأستاذ

الدكتور : الطيب بودربالة

على تشجيعه وتواضعه وصبره

« Parfois notre lumière s'éteint,

puis elle est rallumée par un autre être humain.

Chacun de nous doit de sincères remerciements

à ceux qui ont ravivé leur flamme »

Albert Schweitzer (1875-1965)

شكرا أستاذي

مقدمة

إنَّ إشكاليَّة العلاقة مع الغرب كانت ولازالت تأخذ بعدًا مزدوجاً، فهي بحث وتأمّل في الذّات وفي الآخر، في الهوية وفي الحداثة، في التراث والأصالة وفي "الوافد"، في المحلي وفي الكوني. وقد أخذت هذه الثنائيات حيِّزًا مُعتبرًا في الكتابات والمقاربات العربيَّة، في محاولة لإيجاد إجابة عن سؤال قديم/حديث : لماذا تقدَم الغربُ وتأَخر المسلمون؟

ويعود تنوّع المقاربات لأسئلة النَّهضة العربيَّة وتعاملها مع "الآخر" المُختلِف والمتطوِّر، إلى طبيعة العلاقات التاريخيَّة التي جمعت بين المنظومتين العربيَّة والغربيَّة (ثقافة الاختلاف)، فقد اتَّسمت صورة العلاقات بين المنظومتيْن بالتنافر والصّراع ثم الصِّدام، ونتجت عن هذه العمليات آثارًا عميقة، لامست جميع مناحي الحياة، فشملت الأفكار والقيم والمشاعر، وانعكست على إدراك النُّخب الثقافيَّة والسياسيَّة والدينيَّة، وتجاوزت تأثيراتها حدود ومجالات الفكر والفلسفة لتؤثر في الذاكرة الشعبية وتُكوِّن فيها صوّرًا نمطيَّة وتمثُّلات متوهّمة تحول دون الوصول إلى مثاقفة نديَّة متَّزنة.

إن إشكالية الأنا والآخر من التيمات التي سيطرت على الدراسات الفكريَّة والأدبيَّة والأنثربولوجيَّة في العقود الأخيرة، وقدَّمت مُختلف المدارس والاتجاهات مقارباتها في تحديد هويّة الطرفين، ودراسة إمكانية المثاقفة النديّة بينهما، وذلك بالإعتماد والإستناد إلى مؤشِّرات متنوِّعة ومتباينة، كانت خلاصتها المعادلة التقليديَّة التي تتبنَّى المواقف الثلاثة المعهودة؛ الإمكان وعدمه والرؤية الوسطيَّة.

لقد لعبت المرويات الكبرى بمختلف تمظهراتها الأدبيَّة والفكريَّة أدوارًا أساسيَّة في تنميط كلّ من "الأنا" و "الآخر" وشكَّلت صوَّرهما وفق ما يتماشى مع التوجُّهات المرجعيَّة لها، ونجحت في تثبيت التصورات والتمثُّلات عبر رحلات معاينة وانتقاء لحوادث تاريخيَّة بعينها واختيار لمشاهد وظيفيَّة تُؤدِّي رسالةً موجهةً ومقصودةً، وكانت نتيجة هذه المواقف تأسيس علاقات ثقافية وفكريَّة بين الطرفين ترتكز على نظرية الإستعلاء والدونيَّة.

مبررات الدراسة

شغلت مسألة "الأنا" و"الآخر" وعي المفكرين والأدباء والأنثربولوجيين، وتناولت مُختلف الحقول المعرفيَّة قضية الغيريَّة، وقد كانت الرِّحلة إلى عالم "الآخر" المُختلف، الجنس الأدبي الأكثر تمثيلاً لعوالم الاختلاف، بعد الرواية الحضاريَّة أو رواية الأنا والآخر، ذلك أنَّ الفَّن الرحلي تغلب عليه الموضوعيَّة ويتنامى فيه عنصر الصدق، ويتناقص فيه الخيال والتصوُّر، وحتَّى لو لم يكن هذا الحُكم مطلقًا، فإنه يصدق على الأقل على الرحلات العربية نحو الغرب

التي أسَّست رؤيتها على الوعي بالآخر وبأسئلة النهضة والتحديث، على عكس الرحلات الغربية نحو الشرق التي دأبت على تنميط "الآخر" وصناعته وفق متخيِّلها ومرجعيتها المركزية.

وإذا كان لكلّ بحثٍ ودراسةٍ دوافع وأسباب تدفع وتثير فضول الإكتشاف، فإنَّ هذا الموضوع تجلَّت دوافعه في:

1- الدوافع الذاتية

- في كلّ ذاتٍ إنسانيَّة "آخر" مُضمر ومستتر، يأخذ أشكالاً كثيرة، قد يكون وعياً أو مرجعيَّة أو صورًا راسخة في اللاشعور، يعود إليها صاحبها في أوقات بعينها وظروف ومواقف محدَّدة، يسألها ويُسائلها ويستفهمها، فهي ضروريَّة لوجوده وكينونته، فإذا كانت هذه الصورة لـ "لآخر" الداخلي، فإنَّ وجود "الآخر" الخارجي يصبح حتميَّة، باعتباره المرآة والنموذج.

- تميل النّفس أحياناً إلى معرفة تجليات "أنَّاها" الذي تشاركه الهوية والطموح والآمال والهموم، في مرآة الغيريَّة، وكيفيَّة تحوّل هذه "الأنا" من ناظرٍ إلى منظورٍ إليه، لتتساءل عن آليات تشكيل الصورة ومرجعيتها، ثم تتحوَّل بعدها إلى المفاهيم الإجرائيَّة والمقارنة، لتخلص في النهاية إلى التساؤل هل المرجعيَّة الواحدة تُنتج صورًا واحدة وموحَّدة؟.

2- الدوافع الموضوعيَّة

من الأسباب الموضوعيَّة التي أثارت البحث في هذا الموضوع، والتي يُمكن إيجازها فيما يلي:

- تركيز الدراسات السابقة على نماذج محدَّدة، لرحَّالة بعينهم ليكونوا عيّنات لاكتشاف "الآخر" وفضاء المثاقفة، كرحلة ابن بطوطة وابن جبير وغيرهما، حيث أصبحت الصوَّر مكرَّرة ونمطيَّة، كما تجاهلت هذه البحوث الإختلافات بين الرحَّالة، من حيث الجنس والعصر والدين والموروث الثقافي المحلي.
- اهتّمت الدراسات المُنجزة حول "الآخر" على اختزال الغرب، في القارة الأوروبيَّة، وتحديدًا في دولتين كانتا تُمثِّلان المركزيَّة الغربيَّة، هما فرنسا وبريطانيا، وإنْ كانت المبررات معقولة من الناحية التاريخيَّة، فإنَّها ليست كذلك من الناحية المنهجيَّة والعلميَّة، ذلك أنَّ هذين الفضاءين لا يُمثّلان الغرب حقيقة لاعتبارات إثنيَّة وحضاريَّة، فالغرب ليس واحدًا بل فضاءات متعدِّدة، تتجاوز حدود التمثُّلات الفرنسية والإنجليزية، علمًا أنَّ داخل الغرب نفسه وخارج المنظومة الاقتصاديَّة الموحَّدة، صراعات عميقة بين

اللُّغات والأديان والثقافات والإثنيات والمرجعيات، ممَّا يستوجب تنويع النماذج والمدوَّنات لتكون أكثر تمثيلاً للغرب.

- إذا كانت ثقافة الاختلاف هي معيار المثاقفة ومرآة الغيريَّة، فإنَّ هذا المعيار لا ينطبق على الغرب فقط بل يتجاوزه إلى فضاءات كثيرة فيها اختلاف مع "الأنا" العربيَّة من حيث العرق واللُّغة والدِّين والثقافة والأيديولوجيا وغيرها من صور الاختلاف، ممَّا يدعونا إلى التساؤل حول مفهوم "الآخر" وماهيَّته وحدوده وأشكاله وتمظهراته المختلفة.

أهداف البحث

1- يَهدف هذا البحث من الناحية النظريَّة إلى استجلاء مفهوم الرِّحلة، بعرض مختلف المقاربات العربيَّة والغربيَّة، مع الوقوف على إشكاليّة تجنيسه وتقاطعه مع حقول معرفيَّة أخرى كالتاريخ والأنثربولوجيا، أو مع أنواعٍ أدبيَّة أخرى كالسيرة الذاتية والرواية الحضاريَّة (رواية المكان، رواية الأنا والآخر).

2- يسعى البحث إلى تحقيق مفهومٍ ورؤيةٍ موضوعيَّة لمفهوم "الغرب" ليس كفضاءٍ جغرافي وحيِّزٍ ثقافي، ولكن بصفته ثقافة المُختلف، والمُختلف النوعيُّ، القويُّ، النَّافذُ، والمتطور.

3- يقارب البحث في اجتهاداته تحديد ورصد نظرة الرحَّالة العربي، نحو "الآخر" فالنَّاظر والمنظور إليه يشكِّلان منظومتيْن فكريتيْن ودينيتين وأيديولوجيتين مُختلفتين شكَّلتا عبر مسارهما التاريخي صدامات ونزاعات ومواجهات كانت في مُعظمها داميّة.

4- يأمل البحث في الكشف من خلال رؤية "الأنا" إلى "الأخر" المُختلف والمتحضِّر، إلى الوقوف عن الأسباب الموضوعيَّة والعقلانيَّة التي أنتجت الوضعيتين المختلفتين وربما المتناقضتين.

إشكالية البحث

1- يُثير هذا البحث في مقارباته الأوليَّة إشكالية ثقافة الاختلاف وتمظهراتها المُختلفة في الرّحلة العربيَّة، فقد انتقل الرحَّالة العربي من فضائه الهوياتي المُميّز إلى فضاء منظور إليه، ليس بالجديد الذي يستوجب الإكتشاف، بقدر ما هو بحث عن أسباب التشكيل والإنجاز، بمعنى البحث في كيفيَّة تحقيقه لمنجزه الحضاري والمعرفي؟

2- إن "الأنا" العربيَّة وهي تنتقل في فضاءات "الآخر" المُختلف، لم تُولِ الاختلافات العقديَّة واللغويَّة والشكلية الظاهريَّة العناية المركزيَّة، بقدر ما تساءلت واستفهمت حول

التكوين المعرفي والعلمي ونوعه وجودته، باعتباره السبب الأساس والجوهري في بناء النهضة.

3- يتقاطع البحث مع أسئلة النهضة العربيَّة التي حملت شعار " لماذا تقدم الغرب وتأخر المسلمون؟ " ليس من باب البحث النظري في الأسباب ولكن من حيث المقارنة والموازنة بين وضعتي "الأنا" و"الآخر"، وذلك بالكّشف عن الآليات والمحمولات الفكريَّة التي جعلت من "الآخر" قيمة ثقافيَّة وحضاريَّة مُثيرة للدّهشة والإنبهار، وبقيت "الأنا" رهينة التّخلف والجهل ؟

4- يتساءل البحث من الناحية المنهجيَّة عن مفهوم الغرب؟ بين الأبعاد النمطيَّة الثلاثة المتداولة، البُعد الجغرافي، والديني (الصليبي) والأوروبي؟ وهل فعلاً يتشكَّل الغرب ويتأسّس من هذه الأبعاد فقط أم أنَّه يتجاوزها ليشمل كلّ ثقافة الاختلاف والغيريَّة؟

المنهج المعتمد

اتخذ البحث من النّص بُعدًا للكشف عن المعنى وعن القصد التبليغي المُضمر والمُستتر خلف دلالة اللفظ، فلكلّ نصٍ وخطابٍ رسالة من مُلقي إلى متلقي يستقبلها ويحاول فهمهما وتأويلها ثم إعادة إنتاج جديدة للدّلالة، فمضمون "الأنا" صورة عن "آخر" مُختلف، تمَّ تأسيسها وإنتاجها وفق بُنيتين زمانيَّة ومكانية مُعيَّنتين ومُحدَّدتين وتحت سلطة مرجعيَّة مركزيَّة متميّزة بخصائص ومعايير تحدد مفهوم ودلالة الغيريَّة.

إن منهج تحليل المُحتوى وبالاستعانة بمناهج ثانوية كالنقد الثقافي والنقد النسقي، يكشف عن التفاعل بين البيئات الثقافيَّة المختلفة وعن التصورات المنتجة للدلالة، التي تتحوَّل بالتداول إلى صور نمطيَّة أو تمثُّلات ذهنيَّة تُهيمن على الفكر والوعي وتبحث عن تأويل وتبرير مرجعي، من خلال انتقائها للمواقف والمشاهد والنصوص.

وعند البحث في التجليات تصبح الدّراسة غير معنية بالبُنية الفنيَّة للرّحلة من حيث مكوِّناتها وضمائر سردها وآليات تشكيل شخصياتها.

خطة البحث

جاء البحث في محتواه العام مُشكلاً من مقدِّمة ومدخل وأربعة فصول ثم خاتمة نهائيَّة.

المقدمة

لم تتجاوز المُقدمة الخطوات المعهودة في البحوث، من حيث أنَّها مدخل تفصيلي لأبرز محطات البحث، من تحديد للموضوع وتبيان لأسباب اختياره وتوضيح لأهمِّ إشكالاته وصولاً إلى المنهج المُستخدم ثم أخيرًا تقسيمه مع تبيان أهم الصعوبات المعترضة أثناء عملية البحث والإنجاز.

المدخل

تأسّس الفصل التمهيدي (المدخل) حول إشكالية المصطلحات، ذلك أنَّ البحث يموج بجملة من المصطلحات والمفاهيم كثيرة الحضور في العديد من الحقول المعرفيَّة، وتخضع في توظيفها وسياقاتها إلى أنظمة مختلفة، تحمِّلها في أحيان كثيرة مضامين ودلالات متحيّزة ومقصودة، تُبعدها عن الوظيفيَّة المركزيَّة التي تأصّلت حولها، فحاولنا تفكيك بعضها بإعطائها المفهوم والدلالة الوظيفيَّة المحدَّدة ضمن حدود البحث ومنهجيته وهذه المُصطلحات هي : المصطلح والمفهوم، الجدلية، الهوية، المُختلف، الآخر، الغرب .

الفصل الأول

يَحمل هذا الفصل النظري مفهوم الرحلة وجدلية المفهوم والتجنيس وآليات الكتابة، فالرّحلة كجنسٍ أدبي ونوعٍ من الأنواع السرديَّة، يتقاطع مع معارف كثيرة كالتاريخ والدراسات الاجتماعيَّة والإنسانيَّة ويشترك مع أنواع أدبيَّة متنوعة في السّرد والتخيُّل والصورة الذّهنيَّة والخطاب الواصف، ولذلك سعى البحث إلى تبيان مفهوم الرحلة في المعاجم العربيَّة والغربيَّة، للوصول إلى المفهوم الأدبي مع تحديد الأنواع والمقاربات، والتركيز خاصّة على النظريات الحديثة في دراسة الرحلة، ومنها نظرية كينيث وايت الموسومة بالجيو- شعرية (Géo-poétique) والتي تعتبر الرّحلة، أدب المكان وهذا يستوجب دراستها وفق معطيات الطّبيعة ومكوناتها.

الفصل الثاني

يهدف هذا الفصل إلى تبيان الصّدمة الأولى التي خلخلت وعي "الأنا" بعد وصولها إلى فضاء "الآخر" حيث كانت الصّدمة الأولى وهي صدمة الطريق، من خلال اكتشاف وسائل النقل عموماً والمَرْكبة المستخدمة للإنتقال خصوصاً ثم ضبط المواقيت وحسن المعاملة وبداية اكتشاف العمران والتقنية وهي المؤشرات الأولية للاختلاف.

الفصل الثالث

وُسِم هذا الفصل بعنوان "الآخر في مرآة الآداب والفنون" وفيه رصد لأهم تمظهرات "الآخر" في الأدب والفّن والمسرح مع تبيان انعكاس هذه المظاهر الثقافية والفنية على سلوك الفرد.

الفصل الرابع

عُنوِن هذا الفصل بالتمظهرات العامة لصورة "الآخر" من جمع مجموعة من الصور التي أثارت انتباه "الأنا" وهي تسيح في الفضاءات المُختلفة، ولعلَّ أهمَّ المحطات التي استرعت انتباهها هي تلك المتعلقة بالتعليم والصناعات والأخلاق العامة.

وخُتم البحث بخاتمة كانت خلاصة ورصدًا لأهمِ النتائج والملاحظات المتوصل إليها.

المدونة

تأسَّست صورة "الآخر" المُختلف دينياً وحضارياً في المِخيال العربي عامَّةً، انطلاقاً من مجموعة محدودة من النماذج الرّحليَّة، تأتي في مقدمتها رحلة ابن بطوطة (تحفة الأنظار) ثم بدرجة أقل رحلة ابن جُبير، فرسالة أحمد بن فضلان على الرَّغم ممَّا أُثير حولها من تساؤلات وإشكالات خاصَّةً بعد صدور رواية (Le Royaume de Rothgar) والمترجمة أيضاً تحت عنوان (Les Mangeurs de morts et Le 13^{e} guerrier) وحملت باللغة العربيَّة عنوان " أكلة الموتى" لمايكل كرايتون (Michael Crichton)(1942-2008) سنة 1976.

أعطت هذه الأعمال بالإضافة إلى تلخيص الإبريز للطهطاوي وأقوم المسالك في معرفة الممالك لخير الدين التونسي، صورة عن "الآخر" ولكنّها مُختزلة ومقتضبة لتركيزها حول عيّنات بعينها وموضوعات محددة، كالموقف من الدين أو المرأة بالإضافة الى الإرتكان إلى فضاءٍ وحيّزٍ مُحدَّدٍ هو الغرب بالمعنى الكلاسيكي أيّ أوروبا الغربيَّة.

وباعتبار أنَّ الغرب ليس واحدًا فهو متعدِّد ومتنوِّع، فإنَّ المدوَّنة سعت على أنْ تُحافظ على هذا التنوُّع من خلال تنويع مصادر الدراسة التي توزَّعت على مستويات ثلاثة:

المستوى الأول:

تجاوزت المدوَّنة الحيِّز الجغرافي المُخصص للفضاء الغربي الذي ينحصر في أوروبا بقسمها الغربي (فرنسا وانجلترا) دون قسمها الشّرقي، فخصّصت نماذج تجسّد صور "الآخر" في دول أوروبا الشرقيَّة (الإتحاد السوفياتي سابقاً)، ونماذج أخرى من آسيا (اليابان والصين) وأخرى من

أمريكا (الولايات المتحدة الأمريكية)، وكانت رحلة علي سالم (رحلة إلى إسرائيل) مُصنَّفة ضمن الفضاء الغربي، لاعتبارات سياسيَّة، إتباعاً لتصنيف الهيئات الدوليَّة للكيان الغاصب في إطار القطبيَّة الأوروبيَّة.

المستوى الثاني:

للوصول إلى نظرة مُتكاملة حول "الآخر" اعتمدت المدوَّنة على معيار التنوُّع الديني والإنتماء العقدي، فقد شملت رحلات إسلاميَّة، لرحالة يحتكمون إلى المرجعية الفقهيَّة، ورحلات أخرى لمسلمين تنويريين، رسالتهم اكتشاف الحداثة والنهضة ورحلات ثالثة لمسيحيين مُهتمِّين ومُنشغلين أيضاً بقضايا النهضة والتطوُّر كبقية أبناء وطنهم، وضمن التنوُّع الفكريّ تمَّ إدراج مُتون رحليَّة لرحَّالة من اتجاهات أيديولجيَّة مُختلفة يساريَّة خاصَّة، للوقوف على إشكاليَّة النهضة العربيَّة وكيفيَّة مقاربتها، واتفاق الجميع على أنَّ "الآخر" مُختلف ولكنه متقدمٌ ومتطورٌ.

المستوى الثالث:

ويتعلَّق بالأبعاد الجنسيَّة واللغويَّة والزمانيَّة، حيث اعتمدت المُدوَّنة على اختيار رحلات لنسوةٍ، أنجزْن رحلات إلى فضاءات "الآخر" المختلفة وعبّرن عن صور ورؤى غيريَّة، اختلفت في بنائها وتركيبها عن تلك التي حقَّقتها "الأنا" الذكوريَّة، أمَّا لغة التواصل فقد وقع الإختيار على رحلات متعددة الوسائط، وإنْ كانت اللغة هي الوسيط الأكثر حضورًا، إلّا أنَّه وسيطٌ متنوعٌ لم يقتصر على اللغتين التقليديتين للتواصل مع "الآخر" الفرنسيَّة والانجليزيَّة. وتُرك الزمان مفتوحاً، جامعاً لمراحل تاريخيَّة مختلفة في الإحتكاك والتعامل مع "الآخر" في محاولة لإجراء المقارنات والموازنات بين مُختلف الرؤى.

تجدر الملاحظة أخيرًا أنَّه تمَّ تجاوز بعض الرّحلات لبعض البلاد الإسلاميَّة أو لبعض الطوائف الإسلاميَّة بعينها قصد الاطلاع على أحوالها أو تقديم مساعدات إليها، كرحلات مُحمد بن ناصر العبودي (1345هـ -1930م) الذي تمركزت جولاته حول الاطلاع على أحوال المسلمين فقط.

الدّراسات السابقة

تناولت العديد من الدراسات مسألة اللقاء الحضاري بين الشَّرق والغرب، واعتمدت كلّ دراسةٍ على مُقاربة الظاهرة من رؤية خاصَّة ومميّزة تخضع لاعتبارات فنيَّة أو أدبيَّة أو أيديولوجيَّة، ومن أهمِّ الدراسات التي أسَّست لهذا الموضوع وهي كثيرة جدًا لا يُمكن حصرها، ولكن نكتفي نذكر أبرزها ما يلي:

1- دراسة رنا قباني الموسومة بـ : "أساطير أوروبا عن الشَّرق (لفّقْ تسُدْ)" والتي تناولت فيها الأساطير المؤسِّسة لمفهوم الشَّرق وصناعة "الآخر" الوهمي، الذي يتّصف بالدونيَّة والتّخلف والوحشيَّة، لتبرير الهيمنة والسَّيطرة عليه وبالتالي إبادته، ونتج عن هذا التصور ردود أفعال مشابهة من "الأنا" في محاولة تنميط صورة "الآخر" وربطها بالإستعمار والقتل والتبشير. تبقى الدّراسة ذات أهمية لمعرفة المرجعيات والمنطلقات الأيديولوجيَّة التي تؤسِّس للصور النمطيَّة والأفكار المتوهمة والمتخيلة.

2- بحث الدكتورة نازك سابا يارد، المنشور بعنوان " الرحَّالة العرب وحضارة الغرب في النهضة العربية الحديثة " الصادر سنة 1992، والذي تناولت فيه اتصال المثقفين العرب بالحضارة الغربيَّة، خاصَّةً في القرنين التاسع عشر والعشرين، باعتبار أنَّ هذه الفترة التاريخيَّة تُمثّل الإحتكاك المباشر بين العرب والغرب.

تُمثّل هذه الدّراسة رؤية أكاديمية حول علاقة الفكر العربي ممثلاً في نُخبه المُثقفة بالفكر الأوروبي، ولكن تبقى الدِّراسة محدودة زمنياً وجُغرافياً، حيث انحصرت الدّراسة في الفضاء الجغرافي الأوروبي دون غيره وهذا الفضاء يعكس ثقافة المنظومات الإستعماريَّة التي احتلَّت العالم العربي.

3- البحث الفائز بجائزة ابن بطوطة في أدب الرّحلة "المرأة في الرحلة السفارية المغربيَّة، خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر"، للباحثة مليكة نجيب والذي قاربت فيه رؤية "الأنا" للمرأة الغربيَّة من خلال مجموعة من الرَّحلات نحو الغرب، والذي خلُصت فيه إلى أنَّ الرحَّالة العربي صعقته المرأة الغربيَّة، لأنَّه نظر إليها نظرةً ذكوريَّة، بفكر المُهيمن والمُسيطر الذي تغلب عليه النظرة النمطيَّة والصور المتخيَّلة، وتكمن أهمية الدراسة في الكشف عن تصوّر "الأنا" لأُنثى "الآخر" ولكنها تبقى رؤية محدودة لاعتمادها على الانتقائيَّة الوظيفيَّة للمشاهد والشواهد، فكأن الفكرة مجسَّدة مُسبقاً ويبقى البحث يلهث وراء إيجاد الصورة المبرِّرة والمسوّغة للفكرة المؤسسة مُسبقاً.

4- أما دراسة سعيد بن سعيد العلوي التي نشرها سنة 2005، والتي وسمها بـ : "أوروبا في مرآة المرحلة ؛ صورة الآخر في الرّحلة المغربيَّة المُعاصرة" وقد تناول فيها أهمّ تمظهرات صورة " الآخر" الأوروبي في الرّحلة المغاربيَّة، مُركِّزًا على آليات التواصل بين الثقافتين المغربيَّة المحلية والثقافة العربيَّة بصفتها المرجعيَّة لكلّ ثقافةٍ عربيَّة محليَّة، ليستنتج أنَّ الرؤية المغربيَّة هي رؤية يُمكن تعميمها على الثقافة العربيَّة بصفةٍ شاملة.

لا تكشف هذه الدِّراسة بشكلٍ واضحٍ صورة الآخر بصفة عامة لاكتفائها، بتحديد فضائه واختزاله في أوروبا وتحديداً في إسبانيا وفرنسا.

5- وأخيرًا لا يمكن إنكار أو تجاهل أو تجاوز دور كتاب ادوارد سعيد " الإستشراق "، الذي يعتبر ثورة في عوالم تشكيل "الآخر" وفضائه، ففيه كشف لأدوار المخيال والمرجعيات في بناء الصورولوجيا، التي تحوّلت في ظلّ التصورات المعرفيَّة والذهنيَّة إلى هيكل متخيّل ومتوهّم يفتقر إلى العلمية والموضوعية والمصداقية، يستقي أركانه وبنياته من الأنظمة المعرفية والأنساق الثقافية والخطابية للمرجعيات المركزية.

ونحن بصدد البحث عن صورة "الآخر" الغربي وتمظهراته في المُتون الرحليَّة العربيَّة، واجهتنا جملة من الصعوبات، تمثّلت أساساً في المدوّنة وحجم الرّحلات، فحتَّى نتمكّن من استجلاء صورة حقيقيَّة عن الغرب والاختلاف كان علينا تنويع الرحلات من حيث جنس كاتبها واتجاهه الفكري والديني وأخيرًا وجهة سفره.

في ختام هذا البحث، لا يسعني إلّا أنْ أرفع أسمى آيات التقدير والاحترام لأستاذي الفاضل، الأستاذ الدكتور الطّيب بودرباله، على ثقته ورعايته وتواضعه.

والشكر موصول أيضاً للأساتذة الأفاضل أعضاء لجنة المناقشة على تحمّلهم أعباء القراءة والتنقل، فالبحث بخبرتهم ونقدهم وتوجيههم يسمُو ويرقى ويُثرى.

والله من وراء القصد

مدخل

مدخل

مصطلحات ومفاهيم ورؤى

1- المصطلح والمفهوم
2- الجدلية
3- الهويــة
4- المُختـلِـف
5- الآخر
6- الغـرب

المصطلح والمفهوم

قال الأصوليين " لا مُشَاحَّة في الإصطلاح"

يقولُ الله سبحانه وتعالى في كتابه العَزيز : ﴿ قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَٰكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ وَإِنْ تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَا يَلِتْكُمْ مِنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾[1] وقالَ أيضًا : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انْظُرْنَا وَاسْمَعُوا وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾[2].

تُشيرُ الآيتان الكريمتان إلى قضيَّةٍ جوهريَّةٍ، تتعلَّق بدقّة المَفاهيم لجعل الفكرة أكثر وضوحًا وجلاءً وبُعدًا عن الإلتباس وترسيخًا للتَّجانس والتَّناسق الدلالي، فالله سبحانه وتعالى فرَّق بين مفهومي الإيمان والإسلام وبين المُراعاة والنَّظر وهكذا في العديد من المُصطلحات التي حرص القرآن الكريم على تحديدها وضبطها تأصيلاً للمَعرفة وضمانًا للدَّلالة الدقيقة للمفاهيم والمُصطلحات حسب المُقتضيات والسياقات وسدًا لباب التَّأويلات والقراءات والإجتهادات الذاتيَّة.

فمَوضوع تحديد المفاهيم والمُصطلحات يُشكِّل أهمَّ الإنشغالات والإشكالات المُهمة والحاسمة في مجال البحث العلمي، ذلك أنَّه إذا كانت الرُّموز والمُصطلحات في مجال العُلوم التجريبيَّة والتقنيَّة تتَّسم غالبًا بالثِّبات والحصر والوضوح والاستمراريَّة، فإنَّ الأمر يختلف تمامًا في ميدان العلوم الاجتماعيَّة والإنسانيَّة، حيث تُشحن المُصطلحات والمفاهيم بدلالاتٍ متشابهةٍ حينًا ومتباينةٍ إلى متناقضةٍ في أحيانٍ أخرى، وكثيرًا ما يتولد عن الإنتشار الكبير والكثير للتعريفات فوضى واضطرابٌ والتباسٌ في تبنِّي مفهومٍ معينٍ أو تصورٍ ذهنيٍ. بالإضافة إلى الرَّصف العشوائي للمفاهيم والمُصطلحات واستنساخ بعضها من بيئات وفضاءات حضاريَّة لها خصوصياتها الحضارية المميَّزة والخاصَّة، علمًا أنَّ المَفهوم هو مُجرَّد وعاءٍ لاحتواء المضامين: « نلاحظ من هذا المُنطلق فرقًا بين المفهوم "la notion" وبين المُصطلح "le terme" فالمَفهوم هو جُملة المحتويات المعرفيَّة والخصوصيات والتَّصوُّرات "les concepts" التي يدُلُّ عليها المُصطلح وإذا كان المُصطلح بمثابة الدَّال فإن المفهوم بمثابة المدلول »[3].

1- سورة الحجرات، الآية، 14.
2- سورة البقرة، الآية، 104.
3- ابرير بشير، علم المصطلح وممارسة البحث في اللغة والأدب، مجلة المخبر،أبحاث في اللغة والأدب الجزائري، جامعة بسكرة، العدد2، 2005، ص، 2.

وانطلاقًا من هذه الإشكالات والتساؤلات، يوصي الكثير من الباحثين والمحللين الإبيستيمولوجيين بأهمية تحديد المصطلحات والمفاهيم بدقةٍ، تجنبًا للفوضى المعرفيَّة والمفاهميَّة فَمن مُواصفات الخطاب العلمي حسب فريج "Frege"[1] « أن تكون الأداة الاصطلاحيَّة المُوظَّفة محدَّدة البُنية، واضحة المعالم »[2].

والمُستقرئ للتُّراث العربي يُلاحظ الإهتمام الكبير بعلم المُصطلح والبحث على تحديده تحديدًا دقيقًا تجاوزًا للغموض والإلتباس خدمةً للقرآن ولُغته وللحضارة العربيَّة الإسلاميَّة، واعتُبر الإهتمام بعلم المُصطلح دراسةً وتأصيلاً من عوامل البناء الحضاري، « وليس يمكن فيما أعتقد، أن تكون حضارةٌ مزدهرةٌ، متألقةٌ في أمةٍ من الأمم، ما لم تواكبها جنبًا إلى جنبٍ حضارةُ (المُصطلح العلمي)، الذي يكون بحدِّ ذاته الإطار العام لفكر تلك الأمَّة وعقلانيتها وتقدمها الإنساني »[3] أمَّا العُلماء والنُّقاد والمحدِّثون فقد حرصوا واهتموا بالبحث في علم المصطلح واعتنوا به عنايةً بالغة الأهمية حتى أنَّه يصعب تتبُّع هذا التَّطور تاريخيًا ولكن نُقدِّم بعض الشواهد كدليلٍ على اهتمامهم وعنايتهم، فالخوارزمي يُشبِّه المُصطلحات بمفاتيح العلوم ويجعلها عتبات لفهم الخطاب « حتَّى أنَّ اللُّغوي المُبرِّز في الأدب، إذ تأمَّل كتابًا من الكتب التي صُنِّفت في أبواب العلوم والحكمة ولم يكن شدًا[4] صدرًا من تلك الصناعة لم يفهم شيئا منه وكان كالأمي الأغتم[5] عند نظره فيه »[6].

ثم يقدِّم مجموعةً من الألفاظ هاجرت المُعجم اللُّغوي الذي وُضعت من أجله ودخلت حقولاً معرفيَّةً أخرى، تكون بينها علاقاتٌ فكريَّةٌ واكتسبت مدلولاتٍ جديدةٍ من ذلك مثلاً لفظة (الرَّجعة) والظاهرة ذاتها تناولها ابن حزم الظاهري الأندلسي، حيث أحصى زهاء ثمانين لفظًا ومُصطلحًا أصوليًا مشتركًا بين أهل النَّظر وطالب بتحديد المَفاهيم والمُصطلحات لأنَّها تفقد بالتَّدرج انتماءها المُعجمي العام، لتحصل على انتماءاتٍ معرفيَّةٍ جديدةٍ « هذا باب خلط فيه كثير من تكلم معانيه، وشيك بين المعاني وأوقع الأسماء على غير مسمياتها، ومزج بين الحق

1- Gottob Frege (1848-1925) mathématicien logicien et philosophe allemand parmi ces œuvres: Concept et objet 1892–Fonction et concept 1891.

2- Isabelle Stengers, *D'Une science à l'autre, Les concepts nomades*, Paris, Seuil, 1987, pp, 70-71

3- جعفر آل ياسين، الفارابي في حدوده ورسومه، المزرعة، الطبعة الأولى 1405هـ/1985، بيروت، ص14.

4 - يقال شدا العلم إذا حصل منه طرفا.

5- الذي لم يفصح لعجمته.

6- الخوارزمي، مفاتيح العلوم، دار الكتاب العربي ، ط2، 1409هـ/1989 م، بيروت ص ص، 13، 14.

والباطل مُكثر لذلك الشَّغب والإلتباس وعظمت المضرة وخفيت الحقائق »[1]. أمَّا أبو الوليد الباجي (تـ 474هـ) فقد ذكر في كتابه (المنهاج في تركيب الحجاج) مدلولات سبع وثمانين مُصطلحًا من الألفاظ الدائرة بين المُتناظرين والتي يتمُّ توظيفها توظيفًا متفاوتًا بين المُتناظرين ودعا إلى الإستخدام العلمي للمفاهيم رفعًا للغموض والتَّداخل المعرفي .

وفي هذا البحث المُتواضع لاحظنا على سبيل المثال، استخدام وتوظيف مفهوم " الشَّرق " l'Orient" بتفاوتٍ من باحثٍ لآخر ويحمل أكثر من مدلولٍ واحدٍ وفق للمرجعيات والمقاربات المُختلفة، فقد وُظِّف في مرحلةٍ أوليَّةٍ مُطابقًا لصورة العرب عمومًا دون استثناء بكلِّ تشكيلاتهم وأعراقهم ودياناتهم وتواجدهم الجغرافي (Ricardo Diez, Hochleitner, et Daisaku Ikeda, Un dialogue entre Orient et Occident vers une révolution humaine, l'Harmattan 2010) وقد يقتصر في تصورٍ ثانٍ على تركيا دون غيرها، فتصبح الدَّولة العثمانية ممثلةً للعرب والمُسلمين بكلِّ أطيافهم في كلِّ بقاع العالم وهي نموذجٌ لهم في الفكر والأدب والسياسة وغيرها (Stéphane Yerastimos, Les Turcs; Orient et Occident, Islam et laïcité; Editions Autrement 1994.) وفي مقاربةٍ ثالثةٍ يصبح الشَّرق، مساويًا للشرق الأوسط فقط، دون بقية الدَّول العربيَّة والإسلاميَّة، خاصَّةً دول شمال إفريقيا (Isabelle Drelants, Occident et proche Orient, contacts scientifiques au temps des croisades ,Brepols ,2000.)، وفي صورةٍ رابعةٍ تُضاف دول المغرب العربي إلى المشرق بعد فشل محاولات المركزيات الغربية على فصل الدول العربية بعضها عن بعض وذلك بوضع حواجز متوهَّمة، للقضاء على العناصر والعوامل الهويَّاتية المشتركة، التي تُسهم في التقارب وتُرسِّخ ثقافة الإخاء والإنتماء وتدفع نحو الخروج من مناخ التخلف والدونيَّة.

واللافت أنَّ الجزائر تُصنَّف تصنيفًا خاصًا وفقًا للمركزيَّة الفرنسيَّة، فهي ليست من الشَّرق وليست من المستعمرات [2]؟؟

فالشَّرق ليس واحدًا حتى في المراجع القديمة، فهو يعني منذ القرن السادس عشر الدُّول الإسلاميَّة التي تتكلَّم اللغات الشرقية وعلى رأسها اللُّغة العربيَّة، فيذهب هربلوت Herbelot

1- ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق، الشيخ أحمد محمد شاكر، الجزء الأول، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ص، 35.

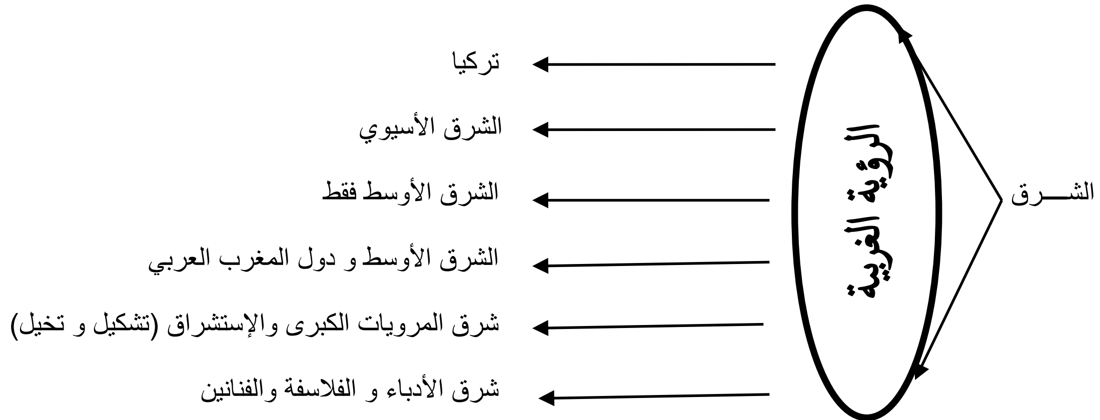
2- Revue de l'orient et de l'Algérie et de colonies, bulletin et actes de la Société orientale, Algérienne et colonie de France, Paris, 1855.

(1695-1625) في مكتبته الشرقيَّة 1697 إلى تحديد الشَّرق بالنِّسبة لفرنسا في البلدان الناطقة بالعربيَّة والفارسيَّة والتركيَّة.[1]

وبالإضافة إلى هذه التقسيمات السياسيَّة والإيديولوجيَّة يأتي التقسيم الإعتباري، الأدبي والفني والفلسفي (شرق الخيال) (شرق ألف ليلة وليلة) (شرق الحريم) (شرق الغزل العذري) وغيرها.

كما نجد " شرقًا " ثالثًا أسَّسه الأدباء والمفكرون: فهناك شرق دو نرفال (De Nerval)، وشرق فولتير (Voltaire)، وشرق شاتوبريان (Chateaubriand)، وشرق لامرتين (Lamartine)، وشرق ادغار كيني (Edgar Quinet) وغيرهم .

وفي صورةٍ أخيرةٍ تُضاف دول المَغرب العربي إلى المشرق وكأنَّه لا يوجد تكاملٌ أو تقاربٌ أو تشابهٌ بين هذه الدُّول، وكأن الأبعاد الدينيَّة واللُّغويَّة والحضاريَّة ليست عوامل مشتركة تجعل من الوطن العربي وطنًا واحدًا مع اختلافاتٍ بسيطةٍ متعلقةٍ ببعض الخصوصيات الثقافيَّة والجدول التي يلخص تجليات مفهوم "الشرق" في المنظومة المعرفيَّة الغربيَّة.



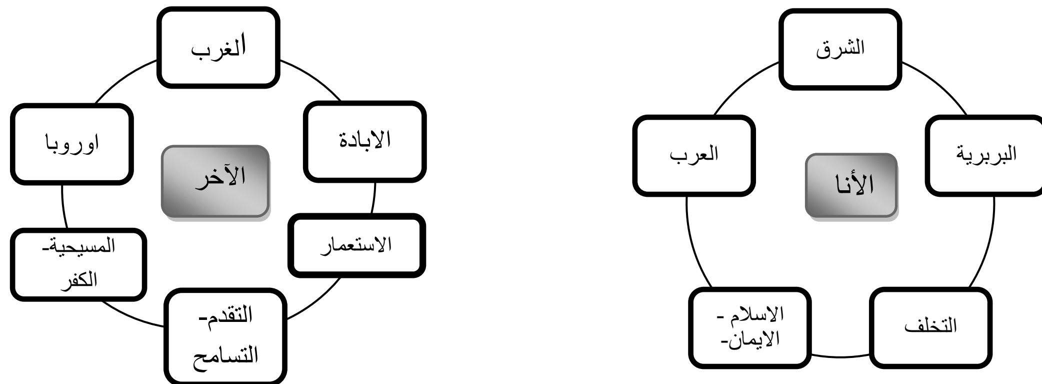
والإشكال نفسه نجده مع مُصطلح "الأنا" فهو مُرتحلٌ من مدلولٍ لآخرَ، حسب السِّياقات والحقول المعرفيَّة، فالأنا "Ego" في علم النَّفس الفرويدي، يَختلفُ عن "الأنا" في الفكر الصوفي وتجلياته، وهو بدوره يختلف عن "الأنا " الحضارية المُشبَّعة فمفهوم الاختلاف، وهكذا. سنكتفي بهذه الأمثلة اختصارًا واختزالاً، فالنَّماذج كثيرةٌ، والمفاهيم تتغيَّر وتختلف باختلاف الحقل المعرفي الذي يستند إليه، فالمُصطلحات والمفاهيم أغلبها تتشكَّل في بيئاتٍ ومناخاتٍ طبيعيةٍ، ثم ترتحل إلى منظوماتٍ فكريَّةٍ وأيديولوجياتٍ ومرجعياتٍ مختلفةٍ، ممَّا يؤدي إلى تحريفها وتغيير

1- Barthelemy d'herbelot, *bibliothèque Orientale*, compagnie des librairies, Paris, 1779.

مدلولها[1] فالأصل في المفهوم الحياد من حيث النشأةُ ولكن بعد النشأة والتكوين تأتي الخُصوصيات المعرفيَّة والمَحمولات الدَّلاليَّة الجديدة المُنبثقة عن مُختلف المرجعيات لتعطي للمفاهيم بناءاتٍ جديدةٍ وأحيانًا انحرافاتٍ وهذا ما يُطلق عليه اصطلاحًا "التَّحيُّز" « كلُّ دالٍ متجذِّرٍ في تشكيل حضاريٍ فريدٍ، له لغته المعجميَّة والحضاريَّة الفريدة، ولذا فالدَّالُّ (وحقله الدَّلالي) مرتبطٌ بسياقٍ حضاريٍ محدَّدٍ و يُشير إلى ظواهر بعينها دون غيرها »[2].

وبعد فتوحات العولمة في الميدان المعرفي، أصبحت المفاهيم الحضاريَّة صورةً للقيم والثقافات والعقائد والأيديولوجيات لذا فإنَّ الإنتقال المعرفي من حقل لآخر ومن منهج لغيره أدَّى إلى تحوير وتحويل وأحيانا إلى تزوير وانتحال لمضمون المفهوم وتمظهراته الفكريَّة. كما تحكَّمت أحاديَّة المعرفة والنزعة المركزيَّة والعنصريَّة العرقيَّة والتحيُّز الأيديولوجي والغايات والأطماع السياسيَّة، في تأسيس وصناعة المفاهيم ومضامينها الوظيفيَّة « هنا سنجد أنفسنا عند الفحص والتدقيق وفي كثيرٍ جدًا من الحالات وبإزاء العديد من المُصطلحات أمام " أوعية " عامة "أدوات" مشتركة بين الحضارات والأنساق الفكريَّة والعقائد المذهبيَّة، وفي ذات الوقت أمام مضامين "خاصَّة" و"رسائل" متميِّزة تختلف فيها وتتميَّز بها هذه "الأوعية" العامة و"الأدوات " المشتركة لدى أهل كلِّ حضارةٍ من الحضارات » [3].

فمُصطلحي "الأنا والآخر" يُحيلان في نصوصٍ عربيَّةٍ كثيرةٍ إلى إشكاليَّة اللِّقاء بين الشَّرق والغرب، ولعبت المرويات الكبرى والإستشراق والأيديولوجيات أشواطًا كبيرةً في تشكيل المفهومين فأصبحا :



1- Isabelle Stegers; *D'Une Science à l'autre ; les Concepts nomades*, Seuil, Paris, (couverture extérieure),1987.

2- عبد الوهاب المسيري، اللُّغة والمجاز، بين التوحيد ووحدة الوجود، دار الشروق، ط1، 1422هـ/2002م، ص، ص، 196-197.

3- محمد عمارة، معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام ، نهضة مصر للطباعة النشر، ص، 3.

ويُقابل هذا التَّصور، مقاربةُ المركزيَّة الغربيَّة في النَّظر إلى المفهومين (الأنا والآخر)، وبالعودة إلى النعوت والأوصاف السابقة نلاحظ الخلط المفاهيمي بين الجغرافي، العرقي، الديني، الحضاري وغيرها، فكما أنَّ الشَّرق ليس كلُّه عربيًا ومسلمًا ومتخلفًا، فالغرب أيضًا ليس كله أوروبيًا، مسيحيًا، مُستعمرًا...وغيرها. وانطلاقًا من هذه الإشكالات يتعين تحديد المُصطلحات الفاعلة في البحث تجنبًا ورفعًا للإشكالات المعرفيَّة التي يمكن أن يُشحن بها المفهومان وغيرهما « فيحتاج كلُّ بحثٍ يتناول حقلاً من حقول المعرفة الإنسانيَّة إلى تحديدٍ أوليٍ لمفهومات المُصطلحات التي يستعملها، خاصَّة إذا كانت هذه المُصطلحات تشكِّل عنوانًا رئيسيًا فيه: لأنَّ مسألة البحث ومحاورته تكون وفق التحديد المقترح للمفهوم: ولأنَّ المَوضوع المتناول يقبل النِّيَّة في الطرح والفهم »[1]، فالمفاهيم تمرُّ بمرحلتي التفكيك والتركيب اللَّذان يمنحان لهما الدَّلالات والمحمولات المعرفيَّة، فالعديد من المفاهيم تخضع للقراءات المختلفة ممَا يجعلها متناقضة في أحيانٍ كثيرةٍ، فالأصالة أحيانًا هي الهويَّة والسَّلف والتُّراث والأصل والنَّهضة، ويقابلها في قراءاتٌ أخرى تكريس للماضي والتَّأخر والتَّخلُّف وقتل الإبداع وغيرها من المفاهيم « إنَّ وجود مفهوم مُشترك بين مناهج متعدِّدة، لا يُشكِّل ولا يُعطي بالضرورة خطابًا واحدًا ومُوحدًا، لأنَّ كلَّ منهجٍ غالبًا ما وظَّفه واستخدمه ضمن نسيجٍ مفاهيميٍ خاصٍ، ولجعل المفاهيم المُشتركة أكثر وظيفيَّةً وجب تحديد هويتها ومعرفيتها... لأنَّ معرفة تداولها يسمح بتحديد معناها ويحدِّد ضوابط التوظيف والاستعمال »[2].

إنَّ المفاهيم الواردة في هذا البحث (جدلية، الأنا، الآخر) تتجاذبها حقولٌ معرفيةٌ أخرى، تَأتلِف حينًا وتختلف أحيانًا، حيث أصبح المُصطلح الواحد يجوب حقولاً معرفيَّةً واتجاهاتٍ فكريةً مختلفةً تحت عناوين مختلفة يجمعها مفهوم تعدُّد التخصصات والاهتمامات أو ما يعرف بالعلوم البينية مثل: (Pluridisciplinarité, multidisciplinarité interdisciplinarité et trans-disciplinarité….etc.) واعتمدت هذه المناهج كلُّها على مقارباتٍ تيميَّةٍ وسوسيولوجيَّةٍ وأنثربولوجيَّةٍ وغيرها، وإن كانت هذه المقاربات مفيدةً وناجعةً في قراءة النصوص والخطابات إلا أنَّها ولَّدت ضبابيَّةً وغموضًا في توظيف واستخدام المفاهيم والمُصطلحات، علمًا أنَّ الكثير من العبارات والأوصاف والنعوت تتبدَّل وتتغيَّر، بتغيُّــر الثقافات والأيديولوجيات، والسياقات

1- سليمان حسين، مضمرات النص والخطاب: دراسة في عالم جبرا إبراهيم جبرا الروائي، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1999، ص 10

2- Christine Vergnolle Mainar, *Les Disciplines scolaire et inter transdisciplinarité ; le rôle des concepts* ((partagés)) in; colloque: *Les Didactiques en questions; états des lieux et perspectives pour la recherche et la formation*, Université de Cergy–pontoise IUFM de l'Académie de Versailles,7-8 octobre 2010.

الثقافيَّة والمرجعيات الدينيَّة ، فتتـغيَّر مَدلولاتها وفقًا لآليات التَّوظيف المُختلفة، وهذا الإستخدام يغيِّر الدَّلالة وقد يُحرِّفها من ولادةٍ طبيعيةٍ إلى ولادةٍ اصطناعيةٍ ولَّدتها مختلف الملابسات الجديدة، ممَّا يجعل المفاهيم في حركة ترحالٍ وتنقُّلٍ وتجوالٍ بين الحقول المعرفيَّة [1]، وبناءً عليه فإنَّنا سنحاول في البحث تحديد المفاهيم وفق ما يُمليه النَّص والمتن الرحلي، من دلالة لمفهوم "الأنا" المُتمثل في الرحَّالة العربي إلى بلاد "الآخر" الأجنبي، مع شرحٍ لبعض تداعيات وإفرازات المفهومين من مفاهيم ودلالات أخرى كالإختلاف والهويَّة وغيرها.

1- Olivier Christin, *Dictionnaire des concepts nomades en sciences humaines*, Métaitié, Paris, 2011.

الجـــدلية

"Les idées qui triomphent dans une culture ne sont pas forcément les meilleures, ce sont celles qui on été les mieux défendues par un appareil didactique" [1]

اقترنَ مَفهومُ "الجَدَل" في المَعاجم العربيَّة بالمُناظرة والمُخاصمة ومُقابلة الحجَّة بالحجَّة[2] ولا يَختلفُ المَعنى كثيرًا في الثَّقافة الغربيَّة، إذ يدلُّ مُصطلح الديالكتيك "Dialectique" عن «شكلٍ من أشكالٍ المعرفة فهو تقنيَّة للحوار أو فنُّ المناظرة »[3] ويحمل المُصطلح معاني تبادل الكلام والخِطاب بين طرفين أو أكثر، وَبعبارةٍ أخرى فهي « فنُّ المَنطق والبرهنة أو فنُّ الحوار وهو المعنى الأصلي للكلمة »[4].

فالجَدَلُ والجَدَلَيَّةُ من المفاهيم والآليَّات الأكثر إثارةً وتوظيفًا وانتشارًا في الحُقول المعرفيَّة والفلسفيَّة والإنسانيَّة خاصَّةً، وقد تشبَّع المُصطلح بآراء الفلاسفة والمُفكرين وتمَّ شحنُه بمحمولاتٍ دلاليَّةٍ مختلفةٍ ومتنوعةٍ، حتى خَرَجَ عن هويَّته الأصليَّة، وشاعَ عند الباحثين للتعبير عن الصِراع الفكري والثقافي بين مُختلف الأفكار والآراء والأيديولوجيات، فهي عبارةٌ عن كلِّ فكرٍ أو رأيٍ أو طرحٍ أو تصوَّرٍ يأخذ بعين الإعتبارِ والإهتمامِ وبشكلٍ جذري الظواهر المُختلفة في مختلف تمظهراتها وتجلياتها في حقول المعرفة المتنوِّعة، الإجتماعيَّة والثقافيَّة والتاريخيَّة.

والاختلافُ المنهجي أرضيَّةٌ ومنهجٌ لعَرض الأطروحات المُختلفة، ومُقارعة الحُجَّة بالحُجَّة والقرينة بالقرينة بهدف الوصول إلى الحقيقة، حتى لا يكون الجَدَلُ اعتباطيًا وعديم الجدوى، فالرُّؤى والفرضيات واختلاف الطَرح يُثري الفكر والمنطق ويُوضِّح الدلالة والفكرة.

وسَوف لن نَخوض في المَعاني المُختلفة والدلالات الفلسفيَّة الكثيرة التي حمَلها المُصطلح عبر التاريخ وعبر مختلف المدارس والمذاهب والتيارات الفكريَّة والفلسفيَّة، بل سيكتفي البَحث بتوضيح دلالة استخدام المُصطلح وتوظيفه في البحث حتى نتمكن من إدراك المَفهوم في سياقه الطبيعي والعقلاني.

1- Boris Cyrulnik (1937) *Les Ames blessées* (2014).

2- أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، ابن منظور الإفريقي المصري، لسان العرب ، ج، 11، دار صادر، بيروت، د ت، ص، 231.

3- Étienne Balibar, Pierre Macherey, « *Dialectique* », Encyclopædia Universalis [en ligne], consulté le 26 décembre 2015. URL: www.universalis.fr/encyclopedie/dialectique/.

4- Paul Janet, *Essai sur la dialectique de Platon*, Joubert, Librairie - Editeur, Paris, 1848, p, 1

فالمَقصود بالجَدَليَّة في البحث هو تقريبًا الوَّفاء للدلالة الفلسفيَّة واللُّغويَّة، أي إمكانية تجسيد الحوار بين المُتنازعين حول رأيٍ من الآراء أو مسألةٍ من مسائل الفكر والحضارة الإنسانيَّة.

يُقصد بالجَدَليَّة المَنظومة الفكريَّة أو المنظومات التي احتوت المَفاهيم الأساسيَّة للبحث وحاوَلت تقديم مُختلف الرُّؤى والتَّصوُّرات في مُختلف الوضعيات والصوَّر ابتداءً من التَّقابل والتَّجانس إلى الصدام والتَّناقض والتَّضاد.

فمهما كانت الجدليَّة في روحها وقوتها فإنَّها لم تثبت عبر كلِّ مراحل التَّاريخ أنَّها أنهت صراعًا نهاية مطلقة، فهي كما ورد في أدبيات الفلسفَة اليونانيَّة، إنَّ ما يترتَّب على الجدليَّة هو الإنتقال من مفاهيم إلى مفاهيم ومن قضايا إلى قضايا.

فأغلبُ الأفكار والإشكالات المُتجادل حَولها مازالت آثارها قائمةً إلى اليوم، ومنها مُصطلحي الأنا والآخر فهما من أكثر المفاهيم تداولاً وحضورًا في المَشهد الفكريّ المُعاصر بأبعَاده السوسيو- ثقافيَّة والأيديولوجيَّة، نظرًا لارتباطهما بالإنسان ومُكوِّناته الهوياتيَّة والوُجوديَّة.

وتطرحُ العلاقة بينهما نوعًا من الديالكتيك المتعدِّد والمتنوِّع من ناحيتيْ الشَّكل والمَوضوع، فمن ناحية الشَّكل يتجاذب المسألة حقولٌ معرفيَّةٌ متنوِّعةٌ ممَّا يفرض مقاربات عبرمناهجيَّة، تتقاطع مع ميادين فلسفيَّة وأنثربولوجيَّة وأيديولوجيَّة.

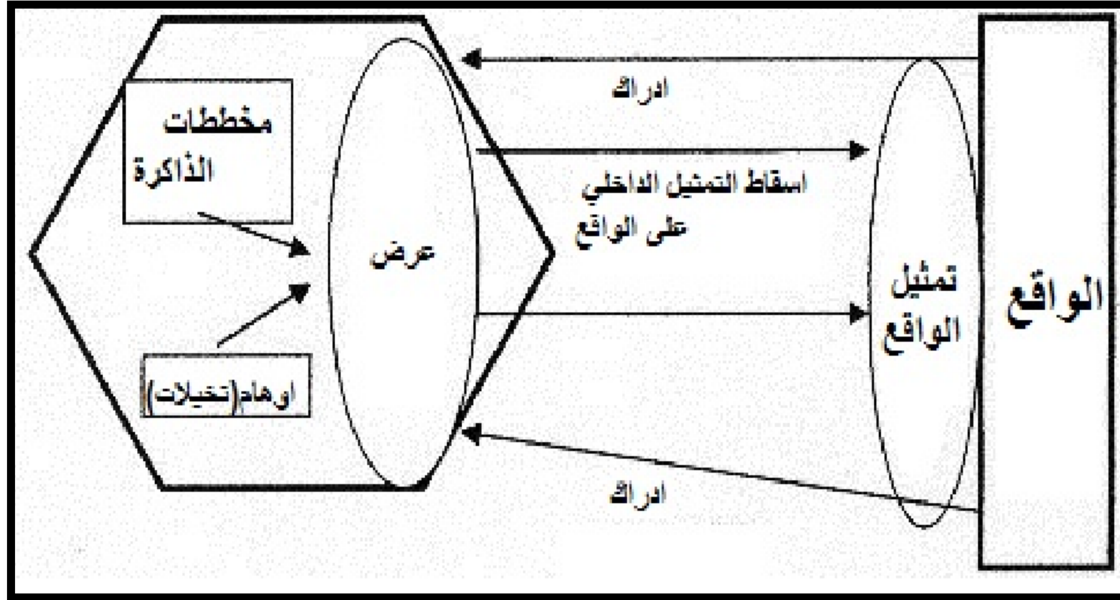
كما يشكِّل تداولُ المَوضوع من حيث هو" تيمة" ضرورة الخروج من الطَّرح الكَلاسيكيّ والمُعالجة السَّطحيَّة التي تأسر الأنا والآخر في نمطيَّةٍ شكليَّةٍ قاتلةٍ، فالأنا هي الحَضارة والقيَّم الإنسانيَّة السَّاميَّة والآخر هو البربريَّة والتَّوحُّش.

لقد كَشفت الأنساق الثَّقافيَّة وفتوحات العولمة عن آفاقٍ جديدةٍ في مسألة إشكاليَّة المغايرة والمثاقفة، ممَّا يدعو إلى الأخذ بالمعايير الجديدة في تفكيك المركزيات من أجل مشتركٍ إنسانيٍ.

وبناءً عليه فإنَّ الجدليَّة في هذا البحث تتمركز حول إثارة سلسلة من التَّساؤلات والإشكالات حول علاقة الأنا بالآخر ضمن المتن الرَّحلي.

ولعل الأسئلة الأكثر حضورًا ومشروعيَّةً هي: من هو الأنا ؟ ومن هو الآخر؟ وما هي صفاتهم وصوَّر تمظهراتهم؟ بالإضافة إلى انفتاح كلٍ منهما على قيَّمٍ وقضايا أخرى كالهويَّة والاختلاف والمغايرة والمثاقفة.

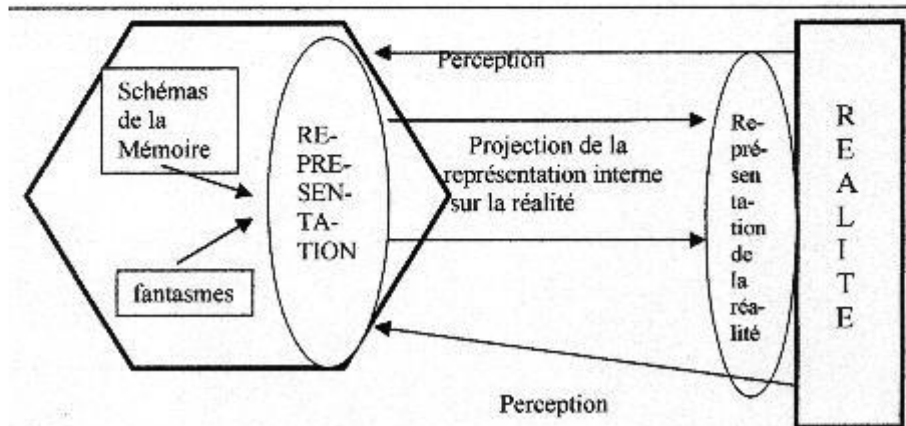
وتشكّل نظريّة التمثيل "la représentation" أهمَّ آليَّة في رؤية الأنا للآخر، فحسب إدغار موران Edgar Morin (1921) فإنَّ كلَّ تمثُّلٍ للواقع يمرُّ عبر إدراك، وهذا الإدراك هو خُلاصة مُخططات في الذاكرة (أفكارٌ ومرجعياتٌ) بالإضافة إلى أوهامٍ وتخيُّلاتٍ ذاتيَّةٍ وموضوعيَّةٍ يتمُّ إسقاطها على الواقع، فينتج تصوُّرٌ جديدٌ هو الواقع حسب التخيُّلات(1).



فالآخر مُختلفٌ بيولوجيًا وثقافيًا ويتمُّ تداوله عبر تخيُّلاتٍ وصوَّرٍ نمطيَّةٍ ومروياتٍ، تُساهم في إنتاج آخر وفيٍّ للنَّمطيَّة والتَّصوُّرات والتمثُّلات أكثر من مطابقته للواقع.

وبحكم أنَّ الإنسان كائنٌ ثقافيٌ يستجيب للمُثيرات الذِّهنيَّة والأفكار والمَوروث، فقد يتشكَّل عن هذا التصوُّر ازدواجيَّةٌ وانفصامٌ في الرُّؤى التي تصنع وعي الذات بذاتها وبمن حولها.

1- Edgar Morin, *la représentation*, http://pedagopsy.eu/page22.html (12/05/2016)



فالديالكتيك في هذا البحث يَهدف إلى الكشف عن حقيقة صناعة الآخر وإبراز مُختلف المركزيات والمرجعيات المؤسسة لمختلف التصوُّرات والتمثُّلات في مرحلة أولى، ثم البحث في وظيفيَّة الخطاب الرَّحلي، فالرَّحالة العربي وهو يجوب مشارق الأرض ومغاربها، لم يكن سائحًا ولا مغامرًا بقدر ما كان شغوفًا وباحثًا عن سؤال : لماذا تقدم الغرب وتأخر المسلمون؟

فكانت الرِّحلة وسيلةً للتعرف على الحضارات والمدنيَّات الأخرى ودعوة للأخذ بأسباب التقدُّم والتمدُّن، وفيها انعكست "الأنا" في مرآة "الآخر".

الهوية

" C'est de l'identité qu'est née la difference " [1]

تحتلُّ إشكالية الهوية حيِّزًا معتبرًا في البحوث والمقاربات السوسيولوجية والأنثربولوجية والسيكولوجية والفلسفية والأدبية وكذا التاريخية، وقد تتجاوز الحقول المذكورة حصرًا لا عدًا لتلامس حقول وميادين المعرفة ومساقات العلم المختلفة، باعتبارها مسألةً متصلةً اتصالًا وجوديًا " بالأنا " في تحديد جوهره وضبط مكوّناته التي تدفعه نحو تحقيق الذات، كما ترسم رسالته ووظيفته في الوجود، وتشكِّل أيضا إستراتيجية في التعامل والتفاعل والتكيُّف مع "الآخر/المختلف".

كما تضع الهوية قواعد وأسس العلاقة التبادلية (réciprocité) بين الأنا وبين الآخر، بحكم أنَّهما الطرفان المركزيان للعملية الحضارية الإنسانيَّة، فلا يمكن أن تدرك الهوية خارج العلاقة بالوجود الإنساني الطبيعي تجلياته التواصلية المتعددة.

والهوية ليست مُعطًى جاهزًا أو مفهومًا قارًا وساكنًا وجامدًا، بل هي بُنية في حركيَّة متواصلة وسيرورة دائمة، وفي تفاعل جدلي مع متغيرات الزمان والمكان وكل المكوِّنات ولَبِنات البناء والتأسيس، فهي تتشكَّل وتتحوَّل وتتلوَّن وتتكيَّف مع الأوضاع والأحداث سلبًا وإيجابًا.

ولعلَّ هذه المعطيات مجتمعة هي التي دفعت بالباحثين والمشتغلين بقضية الهوية إلى الإقرار بصعوبة تعريفها، فهي موضوع إنساني شغل الفلاسفة والمتكلمين والفقهاء قديما، وأثار اهتمام الدراسات الإنسانية والاجتماعية حديثا، وتجاوز الدلالات اللغوية المعجمية ليحلِّق في أجواء وآفاق الفلسفات المثالية والميتافيزيقية.

وكلما ازدادت الدراسات وتعمَّقت المقاربات كلَّما تبحَّر المفهوم في أمواج الغموض والتعقيد وأصبح أكثر ارتحالًا وتحيزًا، وغرق في التنظير والتأويل « الهوية مفهوم متعدِّد المرجعيات، متنوِّع ومُرَّكب، لهذا اعتبره بعض الكتَّاب من المفاهيم الأكثر تغيُّرًا وبعدًا عن الثبات »[2]

وترجع عقبات التعريف إلى دخول المصطلح فضاءات الأيديولوجيا ومقاربات الأنثربولوجيا، التي منحت سلطة التأويل آليات التعبئة والشَّحن، فخضع المفهوم بصفته وعاءً للأنا والذات

1- Heinz Pagels (1939-1988) *L'Univers Quantique*.

2- Barus Michel Jacqueline, Eugene Enriquez, et André Levy (sous la direction) *Vocabulaire de psychosociologie: Positions et références*, Editions Eres, Paris, 2007, p, 174.

والشخصية والمجتمع لاحتواء كل المكوّنات التي يُعتقد أنها ركائز ودعائم للهوية « مفهوم الهوية يندرج ضمن سياق معرفيّ، وحقل لغوي مُركَّب، يشهد استعمالًا وتداولًا متنوعًا، وهنا تكمن صعوبة تحديده والإحاطة به »[1]

تحوَّلت كل محاولة للتعريف أو البحث في الماهية إلى تشكيلٍ مصطنعٍ لبناء مُهيَّأ وجاهز مستقبلًا، كتصوّرٍ ذهنيّ يبحث عن تجسيد واقعي من خلال خطاب موجهٍ ومُتحيّزٍ، ولعل هذا ما دفع ببعض الباحثين إلى الدعوة إلى ضرورة التخلُّص من الموضوع كَتيمةٍ وإشكالية وقضية، لأنها تحوَّلت من بُعدها الأنطلوجي الفكري إلى تمفصلات أيديولوجية تكرّس الفكر العنصري وثقافة العنف والإقصاء.

إنَّ انتشار المفهوم في البحوث والدراسات تجاوز حجمه الفكري والأيديولوجي، ممَّا يستدعي الدعوة إلى الإنتهاء منه، فالهوية « حقيقةٌ موجةٌ جارفة تلك التي حملها المفهوم الهوية، فقد غمر في عقود قليلة كل العلوم الإنسانية سواء تلك المتعلقة بسيكولوجية الفرد أو الدين وعلاقات الذكور والإناث أو تلك المتعلقة بالمهن والحياة العائلية بالإضافة إلى الهجرة والصراعات الطائفيَّة، فهي كلمة سحرية »[2] وبحكم أن الهوية عنصر متحوّلٍ ومتغيّر في بناء الجوهر الوجودي للإنسان وأحد محدِّدات كينونته، أصبح البحث عن تعريف علمي ضرب من المستحيلات، أو من المقاربات العبثية، فقد تحوَّلت الهوية من صفات ومميزات بسيطة تميّز كائناً عن آخر أو مجموعة بشرية عن أخرى إلى صناعة وتشكيل يتغيَّر وفق الأوضاع السياسيّة والاجتماعية والثقافية والمقاربات الأيديولوجية والأكاديمية التي يتعذَّر معها (أو يستحيل) تحقيق الموضوعيَّة.[3]

1- Sylvester N.Osu, Gilles Col, Nathalie Garric et Fabienne Toupin (eds), *Construction d'identité et processus d'identification*, Peter Lang, Editions scientifiques Internationales, Berne, 2010, p, 3.

2- Catherine Halpern, *Faut-il en finir avec l'identité*? Revue sciences humaines, N[e] 151,2004/7, Editions sciences humaines, Paris, 12.

3- يحصي موقع " اللغة الفرنسية الجديدة" حضور مصطلح "هوية" في المعاجم الفرنسية والكتابات الأكاديمية، فيلاحظ التطور المذهل في توظيف اللفظة، ففي الطبعة الرابعة من معجم الأكاديمية الفرنسية لسنة 1762 لم يتجاوز تعريف الهوية جملة قصيرة واحدة ((هو ما يجعل شيئين أو أكثر شيئا واحد)) وتضاعف التعريف أربع مرات في الطبعة الثامنة سنة 1935، ليتغير كليا في الطبعة التاسعة، فيتجاوز التعريفات السابقة حجما ومضمونا(من المعنى الواحد إلى المعاني المتعددة).

واليوم فإن محرك البحث غوغل (Google) يعرض ثلاثين مليون صفحة حين نسائله عن "الهوية" فمن سطرين سنة 1762 إلى ثلاثين مليون، فهذا أمر يثير الدهشة حول انتشار المفهوم وتعدد استعمالاته. ينظر:

http://nouvellelanguefrancaise.hautetfort.com/archive/2006/10/01/identite.html

تتقاسم الهوية أبنية ومكوّنات تتفاوت من حيث المعطيات السوسيو- ثقافية والمتخيَّل كعنصر أساس في تأسيس وهيكلة الصورة الذهنية التي تلعب دورًا مركزيًا في تنميط وتأكيد الفكرة باستعمال آليات التلاعب بالعقول، واختلاق المرجعيات المتحيّزة، التي تُوظَّف وتُستخدم في تحقيق المصالح والمنافع. ويزخر التاريخ بمختلف توجهاته ومستوياته بمواقف كانت فيها الهوية المتخيَّلة أقوى من الإنتماء الحقيقي. وحضور الهوية كفكرة مجردة وانتماء وصورة للذات في تمظهراتها المختلفة، جعل منها فكرة غير قابلة للتجاوز والإبعاد بل يزداد استحضارها كوظيفةٍ وصورةٍ وهيئةٍ وآليةٍ للتعامل مع "الأخر". وقد طَغى النقاش الهوياتي على أغلب القضايا الجدلية في العالم عمومًا وفي دول الجنوب خصوصًا خوفًا من انعكاسات العولمة وتحدياتها على الهوية الثقافية.

فكلُّ صناعة هي تحيُّز باعتبارها تركيب لهويات جديدة، تعتمد على خطاب جديد يُحدِّد آليات الانتماء الجديدة التي ستحلُّ بديلًا عن الهويات القديمة التي يمكن العودة إليها مع تغيُّر الزمان والمكان، فالخطاب الهوياتي البديل يبحث في حفريات الذاكرة عن رموز مؤسِّسة للإنتماء الجديد ولو لم تسندها المعطيات العلمية الدقيقة، وذلك باستخدام الوسائل المؤثرة في المجتمع من قداسةٍ وأسطورةٍ وتاريخٍ ورموزٍ وغيرها، ويتوازى مع هذا الخطاب، خطاب آخر يعتمد على تقزيم الآخر واستصغار شأنه، وتحميله مصائب الذات من تخلُّف وهيمنة، بالإضافة إلى استحضار مشاهد ومواقف تؤيِّد اعتداءه على الهوية مما يستوجب الممانعة والتحصين.

وتتمُّ عملية التعبئة وفق إستراتيجيَّة دقيقة تنتقي من التاريخ والحوادث ما يناسبها، في سبيل خلق نمْذجة ثقافية جديدة، تدفع إلى إنشاء هوية وهمية جديدة، وهذه العوامل مجتمعة جعلت «الهوية مفهوم غامض لأنه يرتبط بعلاقة الأنا بالأخر وهي تعني ما هو خاص لشخص أو لمجموعة وما يميِّزها عن غيرها »[1]

فغموض الهوية وإشكالية تعريفها ينبعان من ارتباطها بالعلاقة الثنائية بين الأنا والآخر، وبحكم تغيُّر العلاقة وعدم ثباتها وتأثُّرها بالتحوُّلات والمستجدات والمصالح، فإنَّ الهوية بنوعيها الفردي والجماعي تواكب الظرفية والآنيَّة.

وتغيّر الهوية وتحوُّلاتها (les métamorphose de l'identité) وعدم ارتباطها بالواقعية والعقلانية، بالإضافة إلى عدم تحرُّرها من سلطة الأيديولوجيا، أدّى إلى تكوُّنها عبر أفكار

1- N'Guessan Kouadio Germain, *Identités collectives et construction nationale dans le roman Ivoirien*, Editions Publibook, Paris, 2010, p, 29.

جاهزة مُضلّلة وخاطئة وهذا قد يجنح بها نحو "الوهم" حسب تعبير كل من داريوش شايغان وجان فرانسوا بايار[1]. كما أن الإنغلاق والسكون على مكوّنات تمَّ التعارف عليها والإعتقاد بصدقها ومصداقيتها قد يؤديان إلى قدسية الهوية، فيجعلها مُكوَّنًا غير قابل للتغيّر والتكيّف والتفاعل، وهذا ما يدفعها إلى أن تصبح انتماءً انتحاريًا [2].

وقد تتحوَّل قضية الهوية، من مبدإ انتمائي يتشكَّل من مُكوِّنات تتراوح بين الثُّابت والمتغيِّر إلى فكرة خياليّة وهميّة، ترتبط بتصورات ذاتيّة ومعياريّة تبحث عن النقاء الهوياتي، في عوالم يوتوبية غير عقلانية ولا واقعية، فتصبح الهوية قريبة إلى الخيال العلمي التوهُّمي أكثر منها إشكالية إنسانية.

والإنتماء سلوك وشعور إنساني طبيعي، يرتبط بإثبات الذات ومرجعياتها وفضاءات تحركها ووجودها، وتلعب مكونات الهوية دورًا أساسيًا في إثراء قيم ومقومات الإنتماء والعكس، فدوائر الإنتماء المختلفة تُؤصِّل للهوية وتحدِّد مرتكزاتها وأسسها، ولكن المبالغة والتعصب لانتماءات بعينها (الطائفية، الأقليات، الأيديولوجيات) أنتج ثقافة صِدامية اقصائيَّة ترفض قيم الآخر/المختلف.

وتبنِّي الإنسان لانتماءات تعود إلى أصول وجذور الأنا الواعية، مسألة طبيعية لا يمكن إنكارها وتجاوزها ولكن تشكيل الإنتماء واصطناعه وفق رؤى وتوجهات بعينها، يمنع الشراكة المعرفيَّة الإنسانية ويكرِّس ظهور المركزيات التي تتأسَّس وفق تداول نمطيات متخيَّلة، وتنازع المركزيات باعتبارها أنساق ثقافية مُحمَّلة بمعانٍ ثقافيَّة ودينيَّة وعرقيَّة، يؤدي إلى بناء هويات معادلة لانتماءات وهميَّة تستجيب لأسباب وجودها وظيفيًا أكثر من استجابتها لأسسها وقواعدها

1- يذهب جان فرانسوا بايار أن العالم الحديث ((يسيطر عليه وسواس تلاشي التمايزات، فهو يخشى توحيد الأشكال ويشعر بالتالي بقلق الهوية)) وهذه الأفكار مجرد تخمينات وهواجس تدفع إلى الخوف من ضياع الخصوصيات والهويات.وهي استيهامات لاعقلانية لأن لا توجد ثقافات منفتحة وأخرى مغلقة، فالثقافات والحضارات جميعها تتشكل من الاحتكاك و الصراع...ينظر:

Jean François Bayart, *l'Illusion Identitaire*, Fayard, Paris, 1996.

أما الباحث الإيراني داريوش شايغان فيرى أن الهوية قد تتحول إلى وهم حين يعتقد أصحابها أن الجمود والتقوقع والانكفاء على الذات سبيل لحمايتها من الذوبان والانصهار في الآخر/ المختلف،بالإضافة إلى تقزيم واختزال منجزات الآخر/ الغربي ((الوهم المزدوج يتجسد على التوالي في تغريب مُكثف وفي استلاب تدريجي،إلا أن التغريب ليس وعيا للفكر الغربي، إنه على العكس من ذلك، سلوك سلبي يشلّ الحركة حيال انتصاراته العجيبة، وافتتان مبهر وإعاقة شبه نفسية، دون الدخول في العقل الذي يحرك ديناميته)) ينظر:

داريوش شايغان، أوهام الهوية، ترجمة، محمد علي مقلد، ط1، دار الساقي،1993،بيروت، لبنان،ص، 50 .

2- يعتقد أمين معلوف أن الهوية من الأصدقاء المخادعين لعدم ثباتها وغموضها ووظيفتها فقد تتحول إلى آلية ووسيلة للقتل والاقتتال ((لماذا يرتكب العديد من الأشخاص اليوم جرائمهم باسم هويتهم الدينية والاثنية أو القومية أو غيرها)) ينظر:

أمين معلوف، الهويات القاتلة، قراءات في الإنتماء والعولمة، ترجمة، نبيل محسن، ط1، 1999، ورد للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق.

الجوهرية التي تحافظ على قيم التميُّز والتفرُّد دون إنكار الاختلاف كقيمة وجودية في حياة الإنسان.(1)

وتخضع الهوية عند بسطها للدراسة المعرفية الموضوعية إلى سياقات وتأويلات متصلة بالمفهوم والمكوَّن والمستوى، فارتباطها بالأنا الواعية التي تنمو وتتطور وتأتلف وتختلف مع "الآخر" في تمظهراته المختلفة، والوعي هو الصفة التي تميّز بين الوجود والعدم، فالوجود في حقيقته هو التفاعل مع بقية الموجودات والتكيُّف معها وأحيانًا التصادم في إطار معادلة البقاء للأقوى أو الأصلح، فالإرتباط بالإنسان كان سببًا في خلق إشكالية تعريفها « الهوية خاصة بالإنسان والمجتمع، الفرد والجماعة، هي موضوع إنساني خالص، فالإنسان هو الذي ينقسم على نفسه، وهو الذي يشعر بالمفارقة أو التعالي أو القسمة بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون بين الواقع والمثال وهو الذي تنقلب فيه الهوية إلى اغتراب »(2).

هذا التعانق المستمر والدائم بين الإنسان والهوية جعل هذه الأخيرة تتمحور حول سلسلة لامتناهية من التساؤلات والاستفهامات، وأدخل المصطلح في متاهاتٍ وتيهٍ، ما إنْ يغلق بابٌ حتى تفتح مدارات جديدة متعلقة بالماهية والمكونات والوظائف « ليس من السهل الحديث عن الهوية، فهي مفهوم إشكالي في جوهره، فهي ليست ردًا أو تأكيدًا، فهي تحتوي على استجواب واستنطاق، وتتجلى بطريقة استفهامية، خاصة حين نسأل: من نحن؟ وهو سؤال لم يطرح تاريخيا بنفس الشكل والصيغة، وهذا ما جعل من الهوية قضية إشكالية في جوهرها ونشأتها»(3).

تختلف أسئلة الهوية والماهية عن أسئلة وظيفة الإنسان ورسالته في الوجود، فكوجيطو ديكارت (1596-1650) "أنا أفكر إذن أنا موجود" يُحيل على إثبات الذات وتجلياتها بالمقارنة مع الكائنات الأخرى، بصرف النظر عن نوعية التفكير والوجود، بالإضافة إلى تقديس العقل كآلية لإثبات الهوية ومعيار لبناء المعرفة، وهذا إقرار ضمني بإنكار المُكوِّنات الهوياتية الأخرى من أحاسيس ومشاعر وانتماءات وغيرها، أما سؤال من أنا ؟ فيتعلَّق و يرتبط بتحديد مُكوّنات هذه الذَّات ومستويات تواجدها، بغرض هيكلتها وتقديرها وتحديد مكانتها ووظيفتها.

1- ينظر: Sophie Duchesne (sous la direction), *l'Identité Européenne entre science politique et science fiction*, Revue politique Européenne, N^{e},30, l'Harmattan, Paris, 2010.

2 - حسن حنفي، الهوية، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2012، ص، 11.

3- Alain De Benoist, *Nous et les Autres, problématique de l'identité*, Editions Krisis, Paris, 2006, p, 2.

واعتبارًا للإشكالات المطروحة ذهبت بعض الأطروحات والمقاربات إلى الإعتقاد أن الصعوبات المتعلقة بإشكالية الهوية تكمن في الأصل، في المنهج وآليات المعالجة التي تستعمل في تفكيك الهوية وبُنياتها المختلفة، فالهوية مفهوم مُتعدِّد التخصصات وعبرمناهجي، ويتمُّ تداولها في حقول معرفية مختلفة من فلسفة وأنثربولوجيا وعلوم إنسانية واجتماعية ونفسية، مما يستوجب منهجية خاصة ومميَّزةً تهدف إلى تحقيق تعريف إجرائي يَكون قيمة فارقة بين مختلف الرؤى التي تشتغل بقضية الهوية « البحث في الهوية، بحث معرفي، أما البحث عن الهوية، فبحث أيديولوجي غالبا. البحث في الهوية صنع لهذه الهوية، ومتابعة لصنعها باستمرار، أما البحث عنها، فيعني أن الهوية منجزة ولكنها ضائعة يجب البحث عنها لاستردادها »[1].

إشكالات الهوية متعدِّدة تتراوح بين طابعها المركب، وديناميتها كموضوع قابل للتكيُّف والإنفتاح والتجدُّد أمام المستجدات وحضورها الدائم عبر مراحل التاريخ وحقبه المختلفة وتقاطع مختلف الحقول المعرفية في تداولها، جعل الفيلسوف الفرنسي فولتير Voltaire (1694-1778) يشبِّهها بالنهر في الثبات والتغيُّر « نحن حقيقة كنهرٍ تصبُّ فيه المياه بتدفُّق دائم، هو نفس النهر بمنبعه وضفافه وتجاويف مصابه، ولكن بمائه المتغيّر الذي يشكِّل كيانه، فلا توجد هوية وتماثل لهذا النهر »[2].

الهوية في المنظومة المعجمية والموسوعية

تشير لفظة "هوية" كصيغة صرفيةٍ في اللغة العربية إلى المصدر الصناعي المتكوّن من ضمير الغائب المفرد "هُوَ" و "الـ" التعريف، ومن لواحق الصياغة والوزن، المتمثِّلة في "الياء" المشددة و" تاء" التأنيث.

وكلمة "الهوية" إسم غير عربي، وإنما هي كلمة مشتقة من الـ ((هو)) أي حرف الرباط الذي يدل على ارتباط المحمول بالموضوع[3] في جوهره وهو حرف "هو" « مصطلح الهوية في حدِّ ذاته لا يمتُّ بصلة إلى جوهر اللغة العربية، فهو طارئ عليها ومن منظومة أخرى، هذا ما

1- محمد راتب حلاق، نحن والآخر- دراسة في بعض الثنائيات المتداولة في الفكر العربي الحديث والمعاصر، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1997، ص، 53.

2- Voltaire, *Dictionnaire Philosophique*, Tome Neuvième, Edition Stéréotype, Paris, 1816, p, 48.

3 - ينقسم الكلام الى موضوع ومحمول، اي محكوم عليه ومحكوم به، والنحاة يسمونهما المبتدأ والخبر، قال المنطقيون لا بد من نسبة توسط بين المحمول والموضوع والّا لم تكن قضية، واللفظ الدال على هذه التسمية يسمى رابطة، فان صرح بها سميت ثلاثية مثل: زيد هو كاتب، وإن أسقطت اعتمادا على فهم المعنى كانت ثنائية مثل: زيد كاتب.

يؤكده ابن رشد في كتابه (تفسير الطبيعة)[1] في معرض شرحه لهذا المفهوم، إذ يقول: لقد اضطرَّ إليه بعض المترجمين، فاشتقَّ هذا الاسم من حرف الرباط، أعني الحرف الذي يدل عند العرب على ارتباط المحمول بالموضوع في جوهره وهو حرف "هو" في قولهم: زيد هو إنسان»[2].

وتكاد تجمع معاجم اللغة العربية القديمة والحديثة على إن دلالة لفظة هُوية (بضم الهاء) إسم غريب عن اللغة العربية وهو مشتق من ضمير الغائب المفرد "هو" بينما يتم البسط والتحليل في لفظة "هَوية" (بفتح الهاء) باعتبار اشتقاقها من الفعل "هَوى" فابن منظور يرى أن « هُوية تصغير هُوَّة وقيل: الهَوية (بفتح الهاء) بئر بعيدة المَهواة (بفتح الميم) وعرشها وسقفها المغمى عليها بالتراب، فيغتَّر به واطئه فيقع فيها ويهلك »[3]، فكأن البحث في الهُوية، بحث محفوف بالمخاطر والمزالق التي تؤدي إلى الإنحراف، فأقنعة الهوية متعدِّدة وأشكالها كثيرة، فهي تتجلَّى في كل ما يرتبط بالأنا وتفاعلاته مع " الآخر".

واكتفى الخليل بن أحمد بتعداد مشتقات الفعل (هَوى، يهوي، هَوى) بالفتح دون ضم فقال «هَاوية من أسماء جهنم، معرفة بـ (أل) والهَوية: كل مَهواة لا يدرك قعرها، والهُوَّة: كل وَهدة عميقة »[4].

ولم تبتعد المعاجم اللاحقة عن المعاني المذكورة في المعجمين السابقين، وهو ارتباط الهوية بأنَّها أحد أسماء جهنم والبئر الغائرة عمقًا في جوف الأرض.

1- يقول ابن رشد في هذا الباب:« وينبغي أن تعلم أن إسم الهوية ليس هو شكل إسم عربي أصله و إنما اضطر إليه بعض المترجمين فاشتق هذا الاسم من حرف الرباط، أعني الذي يدل عند العرب على ارتباط المحمول بالموضوع في جوهره، وهو حرف "هو" في قولهم: زيد هو حيوان أو إنسان وذلك أن قول القائل أن الإنسان هو حيوان يدل علي ما يدل عليه قولنا الإنسان جوهره أو ذاته إنه حيوان، فلما وجدوا هذا الحرف بهذه الصفة اشتقوا منه هذا الاسم على عادة العرب في اشتقاقها إسما من إسم، فإنها لا تشتق اسما من حرف فدل هذا الاسم على ما يدل عليه ذات الشيء واضطر إلى ذلك كما قلنا بعض المترجمين لأنه رأى دلالته في الترجمة على ما كان يدل عليها للفظ الذي كان يستعمل في لسان اليونانيين بدل الموجود في لسان العرب بل هو أدل عليه من إسم الموجود في كلام العرب لما كان من الأسماء المشتقة وكانت الأسماء المشتقة إنما تدل على الأعراض، خيل إذا دل على به في العلوم على ذات الشيء إنه يدل على عرض فيه كما عرض ذلك ابن سينا، فتجنب بعض المترجمين هذا اللفظ إلى لفظ الهوية » ينظر: أبو الوليد محمد بن احمد بن محمد، ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة.

Averroès, *Tafsir ma bada at-tabiat*, Bibliotheca Arabica, scholasticorum, série arabe, tome V, 2, texte arabe Inédit établi par, Maurice Bouyges, S.J, Beyrouth, Imprimerie Catholique. MCMXXXVIII, juin 1938, pp, 557-558.

2- رسول محمد رسول، محنة الهوية (مسارات البناء وتحولات الرؤية) المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2002، ص، 17.

3- ابن منظور الإفريقي المصري، لسان العرب، مرجع سابق، المجلد الخامس عشر، ص، 374.

4- الخليل بن أحمد الفراهيدي (المتوفى سنة 170هـ) كتاب العين، ترتيب وتحقيق، عبد الحميد هنداوي، الجزء الرابع (ك - ي) منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، لبنان، 1424هـ/2003م، ص، 333.

يقول الزبيدي:

« وتصغير الهُوَّة، هُويَّة، وهكذا روي قول الشماخ:

ولما رأيت الأمر عرش هُوية تسليت حاجات الفؤاد بشمرا

وقيل الهُوية هنا تصغير الهُوَّة، بمعنى البئر البعيدة المَهواة.

قال ابن دريد: وقع في هُوَّة أي، بئر مُغطَّاة وأنشد:

إنك لو أعطـيت أرجـاء هُوة مغمسة لا يُستبان ترابـــــها

بثوبك في الظلماء ثم دعوتني لجئت إليها سادما لا أهابـــــها [1]

ثم يستدرك قائلًا « والهُويَّة عند أهل الحق (المقصود بهم أهل المنطق من الفلاسفة) هي الحقيقة المشتملة على الحقائق، اشتمال النواة على الشجرة في الغيب المطلق »[2] وتجدر الإشارة إلى أن الزبيدي (1145هـ-1205هـ) في هذا الإستدراك يكون قد نقل تعريف الجرجاني [3] في التعريفات دون الإشارة إليه أو تفسير أهم المصطلحات الواردة فيه خاصَّة تلك المتعلقة بالفكر الصوفي.[4]

ولم تستطع المعاجم اللغوية الغربية عموما والفرنسية خصوصا الإنفلات والتخلص من مفهوم المطابقة والمماثلة، حيث بقي مفهوم الهُوية وفيًا وموازيًا للدلالة المعجمية، فالبحث الدلالي في مفهوم الهوية في الدراسات الغربية، يمكن رصده من خلال ولادة المفهوم الذي يعود اشتقاقه إلى الكلمة اللاتينية (identitas) المستمدة من (identidem) التي تعني ((مرارًا)) والذي يعني حرفيا : نفس، نفس ونفس وهكذا (idem, èadem, idem) والذي يقابل (le même, la

1- السيد مرتضى الحسيني الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق الدكتور ضاحي عبد الباقي، الجزء الأربعون، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ط1، الكويت، 1422ه/ 2001 م، ص،324 .
2- المرجع نفسه، ص، 333.
3- معجم التعريفات من أوائل المعاجم الاصطلاحية في التراث العربي، الذي يحدد معاني المصطلحات المستخدمة في الفنون والعلوم والآداب للشريف الجرجاني (740- 816ه/ 1339- 1413م) وهو غير عبد القاهر الجرجاني (400- 471ه)(1009- 1078) صاحب نظرية النظم.
4- الحقيقة المطلقة هي الجوهر الثابت والمطلق، أما الغيب فهو يعين أبطن البواطن، الذي لا يمكن إدراك كنهه أو هويته وقد يعبر عنه باللامعين واللامحدد ((غيب الهوية، والغيب المطلق: هو ذات الحق باعتبار اللاتعين. والغيب المكنون والغيب المصون: هو سر الذات وكنهها الذي لا يعرفه إلا هو، ولهذا كان مصونا عن الأغيار، مكنونا عن العقول والأبصار)) ينظر: عبد الرزاق الكاشاني (المتوفى سنة 730ه) معجم اصطلاحات الصوفية، تحقيق وتقديم وتعليق، الدكتور عبد العال شاهين، دار المنار للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1413ه/ 1992م، ص ص، 185-186.

même) وهكذا [1].وارتباط التكرار في الإشتقاقات يكرّس فكرة المماثلة والمطابقة التي تحوَّلت في المنطق الفلسفي إلى أن أ = أ وهو مبدأ الهُوية المعروف، أي أن الشيء لا يمثل إلا ذاته.[2]

وبناءً على اشتقاقات اللفظة اعتبر معجم لاروس الموسوعي (Larousse Encyclopédique) أن الهُوية هي « علاقة تماثل بين كائنين أو أكثر أو بين أشياء لها تشابه مطلق »[3] والملاحظ في هذا السياق أن لفظ "هوية" معجميًا يقابل معنى المطابقة أي تماثل بين الشيء ونفسه، وهنا تصبح الهُوية مرادفة للماهية، في حين أن الهوية فلسفيًا هي مطابقة الشيء في جوهره مع حقيقته الوجودية، فما يمكن استخلاصه من هذا الطرح هو أن موضوع الهوية ومفهومها ليس واحدًا بين الفلسفة ومختلف العلوم الإنسانية والإجتماعية.

ومبدأ مطابقة الأنا لجوهرها من المسائل والإشكالات التي أثارها الفكر الفلسفي عبر مسارات تشكُّله ومدارات تطور العقل الفلسفي حول مسائل الوجود والعدم والثبات والتحول، فقد راج في الفلسفة الإنسانية اليونانية فكرة الهوية بين الثبات والتغير وبصورة أخرى مدى مطابقة الذات لنفسها وجوهرها، واعتبر التيار الأيوني[4] بقيادة هرقليطس (Héraclite)(535 ق م-475ق م) أن الهوية تتغير باستمرار، من خلال مقولته الشهير المجسدة لفكرة التغيُّر والتبدُّل ((نحن لا نغطس مرتين في الوادي نفسه)) ويقابل هذه الرؤية أطروحة بارمنيدس (Parménide)(540 ق م- 480 ق م) إن الهوية ثابتة، موافقة لجوهرها وهي تمثِّل وحدة الوجود والفكر.

وبصرف النظر عن التخمينات والمناظرات الفلسفيَّة، فإن الهوية عملية تفاعليَّة بين الفرد/ الذات/ الأنا والآخرين، وهذا التفاعل يأخذ أشكالًا وصورًا مختلفة تمتدُّ من البسيط نحو المعقد والمركب، كما تتقاطع أيضا مع مبادئ التسامح والتصادم باعتبارهما مظهرين من مظاهر الوجود، فالهوية بتكريسها للاختلاف من خلال التميُّز والتفرُّد، فإنها تؤسِّس لعلاقات تفاعلية مع "الآخر"، فالخصوصيَّة بأشكالها المختلفة لا تتنافى مع ثقافة التواصل « الهوية شيء قابل للنقاش وتأتي إثر عمليات التفاعل الإنساني. هي تستلزم عمل مقارنات بين الناس كي تؤسس

1- idem - le même - لفظة لاتينية تستخدم لتفادي تكرار ما قيل أو ما كتب، أما ميادين استخداماتها فهي: الحسابات، قوائم الجرد، الاقتباسات، وتكتب في الاختصارات غالبا (Id) ينظر:

Dictionnaire de l'académie Française, septième édition, tome second (I-Z) imprimeur de l'institut de France, Paris, 1878, p, 3.

2- *Dictionnaire latin- français*, Félix Gaffiot, Hachette, Paris, 1934, p, 765.

3- http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/identité/41420, consulté, 24/10/ 2016.

4- الفلسفة الأيونية أو المدرسة الأيونية (l'Ecole Ionienne) نسبة إلى اسم المدينة الإغريقية القديمة (أيونية) وقد اهتمت كفلسفة بمشكلة أصل الوجود الواحد، ومن ابرز روادها: طاليس، هراقليطس وانكسيمندرس.

أوجه التشابه والاختلاف بينهم »[1]. ومبدأ التفاعل الإنساني دفع بالفلاسفة إلى إعادة قراءة بُنية الهوية من حيث التشكُّل و القيمة والمكوِّن، فاتخذ جون لوك (1704-1632)(John Locke) منحى جديدًا وسطيًا بين الثبات والتحول، حيث اعتقد بأن الهوية تتجلى من خلال التوفيق بين الشعور والفكر، فهما محوران يمنحان الهوية جوهرها، فالإنسان كائن عاقل قادر على التفكير والتأمل وهذه الآليات تمنحه القدرة على الإدراك والتفكير، ويمثِّل الفكر الذاكرة التي تسترجع المواقف والحوادث لتكيِّفها وتوظِّفها وفقًا لمتطلبات ظروف التفاعل الإنساني، مما يشكِّل استمرارية بين الماضي والحاضر.

وارتباط الهوية بالتواصل الإنساني كان منطلقًا لفلاسفة الحداثة بالبحث عن العلاقات الممكنة بين الهوية الإنية والهوية الغيرية، فقد حاول يورغن هابرماس (Jurgen Habermas)(1929) تفسير الهوية التواصلية وجعلها أساس إنتاج العقل الواعي، والذي اصطلح على تسميته بالعقلانية التواصلية التي تتأسس على خطاب تداولي قوامه البرهان اللغوي والتفاعل الواعي لتحقيق التفاهم بين الأفراد وإعادة ربط نسيج العلاقات الاجتماعية من جديد « فوحدها عقلانية تواصلية تضع أمامها تحقيق التفاهم المتبادل والتفاعل الحواري، يمكنها أن تساعدنا على بلورة تفاعل اجتماعي يعيد الحرارة إلى شرايين المجتمع المعطوبة والعقلانية التواصلية تعدُّ المسلك البديل للمنطق الخانق الذي يعتمر في العقلانية الأداتية ((الغاية تبرر الوسيلة)) وما ترتب فيه النسقية من تحويل حياتنا إلى حياة من دون طعم أو ذوق »[2].

وضمن الفعل التواصلي سارت إستراتيجية التفكيك عند جاك دريدا (Jacques Derrida) (1930-2004) إلى تبنِّي نظام ونسق يبحث عن انتماءات هوياتية تفاعلية جديدة تكرِّس وعيًا معرفيًا بالآخر، يؤدي إلى فهمه ثقافيًا وحضاريًا دون خوفٍ على الهوية وتأزمها.

وفي الموروث التراثي العربي والإسلامي مقاربات تقترب من الرؤى المعاصرة في فهم الهوية وتعريفها خاصة ما تعلق بأنواعها وعلاقاتها الخارجية، حيث أشار الكفوي(تـ 1094هـ/ 1683م) في معجمه إلى تصنيف المفاهيم المنحدرة من لفظة الهوية، فميَز بين الهوية والماهية، واعتبر أن مطابقة الهوية لجوهرها (Substance) في تمظهراته المختلفة؛ العقلاني، النفساني، الجسماني، الجوهر المادي، أو الهيولي، هو حقيقة، أما تجلياتها الخارجية وهي صفة العموم والشمول وتحولاتها إلى صور ذهنية عقلية فهو جَوْهرٌ (Essence) فيقول « لفظ الهوية فيما

1- هارلمبس وهولبورن، سوشيولوجيا الثقافة والهوية، ترجمة حاتم حميد محسن، دار كيوان للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 2010، ص، 93.
2- حسن مصدق، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت، النظرية النقدية التواصلية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط1، 2005، ص، 142.

بينهم يطلق على معان ثلاثة: التشخص والشخص نفسه والوجود الخارجي، قال بعضهم: ما به الشيء هُو هُو باعتبار تحققه يسمى حقيقةً وذاتًا، وباعتبار تشخصه يسمى هويةً، وإذا أخذ أعمَّ من هذا الإعتبار يسمى ماهية، وقد يسمى ما به الشيء هُو هُو ماهية إذا كان كليًا كماهية الإنسان »[1].

ومهما تكنْ قيم الثبات والمكونات والركائز التي تُشكِّل الهوية وتُؤسِّس لهيكلها ضمن المنظومات المعرفية والقيمية المختلفة، فإنَّ السكون المطلق والمطابقة الآلية فرضيات غير ممكنة وربما مستحيلة، فالتحوُّل صفة من صفات الهوية وديناميةٌ تحرك مكوناتها وتُبرز تجلياتها دون الإهتمام بتحديد نسبة التحول والثبات.

ويُعدُّ انشغال الفلاسفة المسلمين بفكرة الجوهر والماهية والمطابقة امتدادًا للفكر الفلسفي الإنساني، مع تفاوت جوهري في طرح إشكالية المطابقة والمماثلة، باعتبارها فكرة فلسفية وجودية وإشكالية صوفية متعلقة بالذات الإلهية وتجلياتها، فالفارابي (874م-950م) اعتبر الهوية نواة لكل خصوصية وتفرُّد، لا يمكن أن تستبدل أو تحوَّر أو تبدَّل « هوية الشيء وعينيته ووحدته، وتشخصه وخصوصيته ووجوده المنفرد له كل واحد، وقولنا إنَّه هو إشارة إلى هويته وخصوصيته ووجوده المنفرد له، الذي لا يقع فيه اشتراك، والهو هو معناه الوحدة والوجود، فإذا قلنا: زيد هو كاتب؛ زيد هو موجود كاتب »[2].

وفكرة المطابقة مبحث شغل رجال المنطق وحتى علماء البيولوجيا والسلالات البشرية، فالإنسان مطابق لذاته الداخلية أو الخارجية، وفيٌّ "لأنَاهُ" أو لمكوِّناتها، مماثل لنفسه وذاته في جوهرها أو في شكلها ورموزها ومكوناتها.

والمطابقة والمماثلة والثبات والتغيُّر والتحوَّل من أهمِ الإشكالات التي احتلت مكانةً معتبرةً في الجدل الفلسفي الإنساني عمومًا والعربي خصوصًا، إذْ انقسمت المنظومات الفكرية قسمين؛ مؤيد لأطروحة الثبات وتعتقد بأنَّ ما « يُرادُ بالهو أساسًا ما يبقى دائما ثابتًا بالرغم ممَّا يطرأ عليه من تغيرات، فالجوهر هُو هُو وإنْ تغيَّرت أعراضه »[3] ويبقى الجوهر مفهومًا يثير الجدل حوْل مُكوِّناته وشكله وتجلياته، فتذهب التأويلات إلى أن المقصود بالجوهر، الذات والأنا والروح

1- أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي: الكليات، معجم في المصطلحات و الفروق اللغوية، أعده للطبع، عدنان درويش، محمد المصري، مؤسسة الرسالة، للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1419هـ/1998م ، ط2، ص، 961.
2- المعلم الثاني الحكيم أبي نصر محمد بن محمد بن اوزلغ بن طرخان الفارابي، التعليقات، مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد،1346هـ، ص،21.
3- مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2007، ص، 667.

والبُنية وهكذا، في حين ترى مقاربات أخرى أنَّه مهما كانت تجليات الجوهر فهو مُكوَّن بشري وهذا ما يجعله يتغيَّر ويتحوَّل لأنه مؤسَّس من مشاعر وأحاسيس وقيم. كما تستدلُّ الرؤية السابقة بحديث أم المؤمنين صفية – رضي الله عنها – لتبرير نظرية ثبات الهوية، من خلال روايتها لحديث إثبات نبوَّة الرسول صلى الله عليه وسلم فتَحكي أم المؤمنين صفية بنت حيي بن أخطب - رضي الله عنها - فتقول: « كنتُ أَحَبَّ ولد أبي إليه وإلى عَمِّي أبي ياسر، لم ألقَهُما قطُّ مع ولدٍ لهما إلَّا أخذاني دونه ». فلمَّا قَدِم رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة، ونزَل قباءَ في بني عمرو بن عوف، غدا عليه أبي حُييُّ بن أخطب وعمي أبو ياسر بن أخطب مُغلِّسين؛ (أي :ساروا بغَلسٍ، وهو ظُلْمة آخر الليل).

قالت:« فلم يَرجِعا حتى كانا مع غروب الشمس، فأتيا كالَّيْن ،كَسْلَانين ساقطَين يَمشيان الهُوينى، فهشَشْتُ إليهما كما كنتُ أصنَعُ، فواللهِ ما التفَت إليَّ واحدٌ منهما، مع ما بهما من الغمّ »

قالت صفية - رضي الله عنهما -:« وسمعتُ عمي أبا ياسرٍ وهو يقول لأبي حُيي بن أخطب: «أَهُو هُو؟» (أي: هل محمد صلى الله عليه وسلم هو النبي الذي نَنتظرُهُ، الموجودة بشارته في كتبنا ؟)، قال حيي بن أخطب: نعم والله ».

قال أبو ياسر :« أتعرفه وتُثبِتُه ؟ قال حيي بن أخطب: نعم. قال أبو ياسر: فما في نفسك منه؟ قال حيي بن أخطب: عداوتُه واللهِ ما بقيت[1]»(). وتذهب الأطروحة الثانية إلى أنَّ « مفهوم الهوية من المفاهيم متعددة المعاني (polysémique) وهو يُحيل على الأنا وعلى تصوُّراتنا عن أنفسنا التي تسمح للآخر بأن يتعرف علينا وهي تشتمل على مظهرين : احترام الذات وتقديرها والوعي بها »[2]

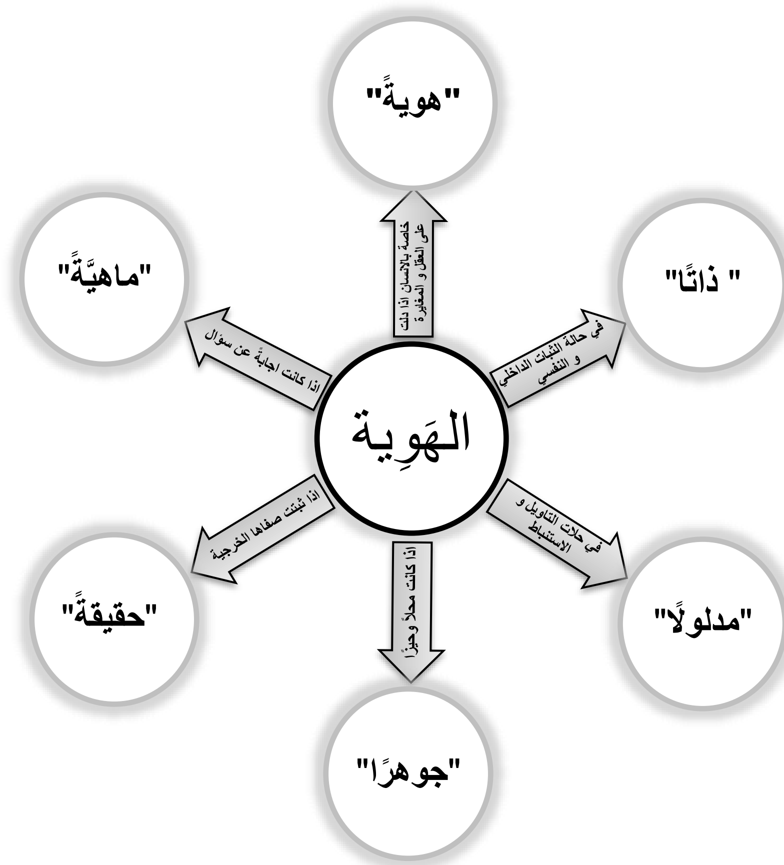
والمستقرئ للفكر الفلسفي العربي والغربي على حد سواء يلاحظ أنَّ دعاة الثبات ومطابقة الهو للجوهر يتركون هامشًا ومتنفسًا لبروز المتغيرات، فالهوية في مسارات تشكُّلها وبنائها، تتعرض لضغوطات الراهن وتفاعلات الوجود مما يساهم في إعادة تشكيلها وبنائها وإنْ لم يكن ذلك على الأقل مراجعة آليات التفاعل والتَّكيف مع الآخر. ذلك أنَّ هوية الشيء هي مَا يكون به الشيء هو ذاته ونفسه وصيرورته متمايزًا عن غيره، ولكن مطابقة الذات مع جوهرها لا ينفي عنها

1- ابن هشام (المتوفى سنه 213هـ أو 218هـ) السيرة النبوية، تعليق، محمد أحمد بن حسين الخطيب، عمر عبد السلام تدمري، الجزء الأول، دار الكتاب العربي، بيروت، ط3، 1410هـ/ 1990م، ص، 456.

2- Y.S.Live et J.F.Hamon, *l'Identité et la construction de l'identité dans les iles du sud-ouest de l'océan Indien*, Editions l'Harmattan, Paris, 2005, p, 7.

التطورات والتأثرات، فهوية الشيء هي ماهيته وحقيقته الخاصَّة به والمميزة له، فالماهية كما يقول الجرجاني (740-816هـ)(1339- 1413م) هي « تطلق غالبًا على الأمر المتعقِّل مثل المتعقل من الإنسان وهو الحيوان الناطق مع قطع النظر عن الوجود الخارجي الأمر المتعقل من حيث أنَّه مقول في جواب هو ما يسمى ماهية، ومن حيث ثبوته في الخارج يسمى حقيقة، ومن حيث امتيازه عن الأغيار هوية ومن حيث حمل اللوازم له ذاتًا ومن حيث يستنبط من اللفظ مدلولًا ومن حيث انه محل لحوادث جوهرًا وعلى هذا »[1].

الشكل : مقاربة الشريف الجرجاني لمفهوم الهوية



واستكمالًا لمفهوم الهوية في المنظومة اللغويَّة والفلسفيَّة العربيَّة، نشير إلى أنَّ المتصوِّفة لهم رؤيتهم الخاصة ومقاربتهم المميزة في فهم الهوية وتعريفها، إذْ اعتبروا أنَّ "هو" الذي اشتقت منه "الهوية" من الألفاظ الذي تتغيَّر وتتلوَّن بمعانٍ تتناسب مع الحقل المعرفي المنتمية إليه، وقد تعني "الغيب" وهو المفهوم المعبَّر عنه باللامحدود واللاتعين، وهذا المستتر والمُضمر الذي لا يُمكن إدراك تجلياته، قد يكون وحدة الوجود أو الجوهر وقد يكون "الآخر"، وهذه الرؤية دفعت

1- علي بن محمد السيد الشريف الجرجاني، معجم التعريفات، تحقيق ودراسة، محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة للنشر والتوزيع والتصدير، القاهرة، ص ص، 163، 164.

الفكر الصوفي إلى الإعتقاد بأنَّ (الأنا) أي الفردية والشخصية تتماهى تماهيًا مطلقًا وكليًا مع (الآخر) فتصبح "أنا آخر" (Je est un autre)[1] على اعتبار أن الإنيَّة الفردية المنفصلة لا يمكن أن تتواجد إلا ضمن (الآخر) « و ما دُمنا نعتقد أنَّ الأنا هو الأنا ولا شيء آخر غيره، فإنَّ للذات وحدة فردية، ولها هويتها الخاصة، ويكون نظام المعنى هو النظام الذي يؤسسه المنطق التقليدي، لكن أنْ تكتشف أنَّ الأنا ليس الأنا، وإنما هو آخر، فإنَّ مبدأ الهوية بمعناه التقليدي يتزلزل وينتهي »[2].

لقد انشغل الفكر الفلسفي العربي والإسلامي بمسألة الهوية، تعريفًا وبحثًا وتأصيلًا، حتى احتلت اللفظة قيمةً ودلالةً مركزيةً في منظومته، وحاول ضمن منهجيته أن يفرِّق بينها وبين المفاهيم المتصلة بها والمتقاطعة مع حقلها الدلالي، كالهوية والوجود الخارجي والجوهر والعينية والغيرية وغيرها. و لعل أهمَّ جدلية أُثيرت هي تلك المتعلقة بعلاقة الهوية بالآخر لأنه لا وجود لهوية خاصة دون اختلاف، فكل "أنا" تحمل غيريتها أي "آخرها" وبالتالي تكون الآخرية ركنًا في تكوين وتأسيس الهوية « فاتضح له (الكاتب،علي حرب) أن لا تستقيم هوية للأنا من دون الآخر، وإنَّ الوعي بالذات يمرُّ بالضرورة عبر الغير. وأيقن أن الآخر حاضر في الذات بقدر ما هو غائب وقريب بقدر ما هو بعيد، إذ الغير هو الوجه الباطن لنا وهو مكناه أو ما يمكن أن نكونه، واستقر عنده أن لا تشابه بإطلاق ولا تباين بإطلاق »[3].

تعتقد الفلسفة الكونفوشيسية أن الإنسان يولد بمفرده، ويموت بمفرده ولكنه لا يعيش ولا يحيا إلَّا مع الآخرين وبالآخرين، وسواء تناقضت هذه الحكمة مع مقولة جان بول سارتر(Jean Paul Sartre)(1905- 1980) الشهيرة ((إنَّ الجحيم هو الآخر))، أو توافقت مع مقولة الشاعر الإنساني الألماني غوته (Goethe)(1749- 1832) ((ليس ثمَّة عقاب أقسى على المرء من العيش في جنَّة بمفرده))، فمهما كانت صورة "الآخر" وشكله وهيئته فهي ضروريَّة وحتميَّة لوجود"الأنا" المتميزة بهويتها الفردية وبثقافة الاختلاف التي تنشئ الفوارق والإختلافات والتباينات، فمن المغايرة والاختلاف تتشكَّل الهويات ضمن مُكوِّنات خاصَّة ومختلفة، وفي ظل المفارقات يتعَّرف كلٌّ من "الأنا" على "الآخر" والعكس وتؤسَّس الرؤى المتباينة والمرتكزات التأصيلية أرضيات للاحتكاك والتقارب « فالآخر ليس بالضرورة هو البعيد جغرافيا، أو

1- عبارة (أنا آخر) (Je est un autre) الواردة في الفكر الصوفي لا علاقة لها، بعبارة الشاعر الفرنسي ارتور رامبو (1854 -1891)(Arthur Rimbaud) التي تحمل الألفاظ نفسها في رسالته الموجهة إلى جورج ازامبارد (1848-1931)(Georges Izambard) والمؤرخة في 13 ماي 1871، والمنشورة ضمن رسائل الشاعر الموسومة ب: رسائل الرائي (*Lettres du Voyant*)

2- أدونيس، الصوفية والسوريالية، دار الساقي، ط 3، ص، 248.

3- علي حرب، خطاب الهوية، سيرة فكرية، منشورات الاختلاف، الجزائر، 1429هـ /2008م، ص، 43.

صاحب العداء التاريخي أو المنافس الدائم؛ إذ يمكن للذات أن تنقسم على نفسها ويحارب بعضها بعض»[1]، فتجليات "الآخر" وتمظهراته متعددة، وأكثر ما يميّزه ويحدِّد هويته هو الاختلاف، الذي تتوَّلد منه أشكال المغايرة سواء الجنسية أو الثقافية أو العقائدية.

وإذا كانت "الأنا" متغيّرةً ومتحوّلةً وتبحث عن هويتها ضمن فلسفة وحضور "الآخر" فهذا الأخير أيضًا ليس في اتصال وثبات دائمين مستمرين، فهو يتموقع وفقًا لمصالحه وغاياته وظروفه الخاصَّة، لذا تستوجب العلاقة التبادلية الإتفاق حول المشترك الإنساني الذي يضمن التفاهم والتفاعل، وهنا تتحوَّل الهوية إلى مشروع يسعى كلّ طرف إلى تحقيقه وفق استراتيجيات المصالح المشتركة والوجود الإنساني « إنَّ أهم شرط لوجود الهوية هو المغايرة، فقد يُطرد الآخر أو يُقصى، وقد يتحوَّل إلى نموذج (كاريكاتوري) يجمع القبح والجمال، فصورته في تغيُّر مستمرٍ، ومن هذه التغيرات والتحوُّلات تشكِّل الأنا هويتها »[2].

وتستمدُّ الهوية قوتها وروحها وربما وجودها من علاقتها مع "الآخر" فهو مكوِّنٌ وركيزةٌ وركنٌ مركزيٌ ورؤيةٌ تأسيسيةٌ في بناء ماهيَّة "الأنا" وتحديد موقعها ووظيفتها ضمن المُعطى الإنسانيّ في منجزه الحضاري «الآخر هو النظير والمختلف في الوقت نفسه، نظير بسماته البشرية أو الثقافية المشتركة، ومختلف بتميُّزه الفردي أو باختلافه العرقي، فالآخر يحمل فعلًا في دواخله الغرابة والتماثل.وبصفته ذاتًا يتيح لنا أن نفهمه في تماثله واختلافه، إنَّ انغلاق الذات على نفسها تجعل الآخر غريبًا عنا، أمَّا الإنفتاح على الآخر فيجعله أخًا لنا، فالذات بطبيعتها منغلقةٌ ومنفتحةٌ»[3].

إنَّ المُكوِّنات العامة والقواسم المشتركة داخل الهوية الجماعيَّة تتفاعل وتتطور ضمن ثنائية الصراع والحوار مع "الآخر" الذي يمثّل الاختلاف، وفي دائرة الاختلاف والمغايرة فضائهما تتأسَّس الهوية بمختلف صورها ومستوياتها، التي حصرها محمد عابد الجابري في «فردية، جمعويَّة ووطنيَّة قوميَّة، والعلاقة بين هذه المستويات تتحدَّد أساسًا بنوع "الآخر" الذي

1- حيدر إبراهيم علي، صورة الآخر المختلفة فكريا، سوسيولوجيا الاختلاف والتعصب، مجلة نقد للدراسات والنقد الاجتماعي، العدد،10،الجزائر،ص، 5.

2- Denis-Constant Martin (sous la direction de) *l'Identité en jeux, pouvoirs, identifications, mobilisations*, éditions, Karthala, Paris, 2010, pp, 76-77.

3- ادغار موران، النهج، إنسانية البشرية، الهوية البشرية، ترجمة، هناء صبحي، ط1، 1430هـ/2009م، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث- كلمة- أبوظبي، ص، 93.

تواجهه»[1]، منطلقة من الإحساس الواعي بالتفرُّد والتميُّز إلى الإيمان بقيم الجماعة ومُثُلها ضمن فضاءات المحلي والكوني.

والتفاعل في هذا المقام يدفع بالهوية نحو الإستقلاليَّة وتجاوز التماهي ومطابقة المتبوع للتابع والعبد للسيد والهامش للمركز، بل يُنتج التفاعل الواعي ذاتًّا مختلفة، مُبدعة، مُتكيِّفة مع مناخات وجودها، دون خوف من مزالق الكونيَّة والعولمة الثقافيَّة، فالهوية الجديدة تستثمر مكوناتها المرجعيَّة « لا تكتمل الهوية الثقافيَّة إلا إذا كانت مرجعيتها :جماع الوطن والأمَّة والدولة»[2] حتى تستطيع ولوج مجتمعات "الآخر" دون خوف أو ذوبان أو انصهار أو اغتراب، فالهوية لا تُعدُّ هيكلًا نمطيًا جامدًا مختزلًا في تراث مِيتافيزيقي ومُكونات جاهزة مع وصفة ونصائح للاستعمال، فهي تتحوَّل بفعل الحضور الدائم والمستمر إلى فعل تواصليّ، يضمن " للآخر" وجوده ككائن فاعل، ايجابي، بعد تخلُّصها من بُعدها الأحادي وهو البُعد الهووي (من هو) « لا يمكن لفرد آخر أن يقول ((أنا)) بدلًا مني، لكن يمكن لجميع الآخر من أن يقولوا ((أنا)) خاصتهم، ونظرًا لأن لكل فرد يعيش ويقاسي بصفته ذات، فإن هذا التفرُّد المميَّز هو من أكثر الأمور التي يتشاطرها البشر جميعًا في العالم كله ؛إنَّ كوْن كل واحد منَّا ذاتًا، يجعل منا كائنات فريدة لكن هذا التفرُّد هو من أكثر الأمور شيوعًا »[3].

والإتصال بالآخر من أهمِّ مُكونات الهوية الواعيَّة، فلقاء الآخر إقرارٌ واعترافٌ بوجوده، وتصحيح للنمطيَّات والأفكار الجاهزة المتخيَّلة والإحتكاك بمختلف صوَّره وأشكاله سواء المباشرة وغير المباشرة من أهمِّ آليات المثاقفة الإيجابية فهي تمكِّن من الإطلاع على ثقافة الآخر وملامسة عاداته وتقاليده وموروثه السوسيو- ثقافيّ، الذي يصحِّح ويُصوِّب ثقافة الوَهم والصور السلبيَّة الموروثة. وباستعراض التجارب الأدبيَّة والفنيَّة نعثر على نماذج كثيرة لهويات متجدِّدة نتجت عن الإحتكاك الجديد وإعادة تركيب ومراجعة للثقافة المتوهَّمة أسيرة المرويات الكُبرى، فقد جدَّد الشاعر غوته (Goethe) تصوُّره عن الإيطاليين بعد زيارته سنتي 1786- 1788، الشأن ذاته يمكن إدراكه في تجربة مدم دي ستايل (1766-1817)(Germaine De Staël) بعد معايشتها للمجتمع الألماني، في حين أنَّ الرحالة السويسري يوهان لودفيك بركهارت) (Jean Louis Burckhardt) (1784- 1817) والذي عاشَ في مكَّة المُكرمة بين

1- محمد عابد الجابري، العولمة والهوية الثقافية عشر أطروحات، منشور على موقع: http://www.aljabriabed.net/n06_01jab_awlama.htm

2- المرجع نفسه

3- ادغار موران، النهج، إنسانية البشرية، الهوية البشرية، مرجع سابق، ص، 90.

سنتي 1814- 1816 حيث عايش المسلمين وتأثر بأخلاقهم وأُعجب بعاداتهم وتقاليدهم، مما دفعه إلى اعتناق الإسلام واكتشاف هوية جديدة.

وإذا كان حضور الآخر جوهريًا في المدار الهوياتي للأنا، وجزءاً مركزياً من مسار تكوُّنه، فما هي مرتكزات الهوية العربيَّة التي انتقلت إلى الغرب في رحلة اكتشاف "آخر" مُختلف لغويًا وثقافيًا وعقائديًا.

أثارت مشكلات مكونات الهوية العربيَّة جدلًا لا متناهيًا ومواقفَ ورؤى متباينة، قد تصل أحيانًا إلى مرحلة التناقض، وتراوحت المقاربات بين تلك التي تقصر المكونات على الجوانب الدينيَّة واللُّغوية وغيرها، في حين ترى اتجاهات أخرى ضرورة التخلص من هذه المكونات التي ترى فيها عرقلة لأي نهضة، وكالعادة في مثل هذه الجدليات، ظهر اتجاه توفيقي يحاول الجمع بين المقاربتين « سؤال الهوية، لا يزال سؤال يطرح جملة أزواج أو ثنائيات على رأسها الأزواج التاليَّة: الإسلام/العروبة، الدين/الدولة، الأصالة/المعاصرة، الوحدة/التجزئة، سؤال الهوية في الفكر العربي الحديث والمعاصر يطرح الفصل بين هذه الأزواج: من نحن، ماذا نريد أن نكون؟ سؤال يطرح مباشرة قضية العروبة والإسلام، قضية الدين والدولة، قضية الوحدة والتجزئة، قضية السلفية والحداثة... »[1]

تشكِّل هذه الثنائيات حقيقة إشكالات الفكر العربي المعاصر وتحدِّد الرهانات والتحديات التي تتحمَّل النخب مهمات تفكيكها وتوضيحها، وهي تشغل الفضاء الفكري والأيديولوجي العربي، والهوية داء جديد كما يقول ليفي ستروس[2] وسؤال من أنا؟ أو من نحن؟ من الأسئلة الجوهريَّة، لأنَّها مرتبطة بالوجود والكينونة، ولم تنجُ من طرحه حتى الأمَمُ المتقدمة، لأنَّه سؤال مرتبط بالبُعد الأنطلوجي الذي يحدِّد الذات ويوضح رسالة الأنا[3].

وانتقل سؤال الهوية والوجود من أوروبا إلى أمريكا أكبر حواضر التعدُّد الثقافي والإثني، ذلك أنَّ الإنتماء لا يعني وحدة الهوية، وهذا ما دفع بالكاتب الأمريكي صمويل هنتجتون (1927-

---

1- محمد عابد الجابري، إشكالات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، حزيران/ يونيو 1989، ص ص، 102، 103.

2- علي حرب، الحقيقة و التأويل، قراءة تأويلية في الثقافة العربية، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2007، ص، 195.

3- ينظر كتاب: Jean – Luc Lefèvre, *La Question de l'identité Européenne. Européen, qui es-tu? D'ou viens-tu*? Mon éditeur, Paris, 2013.

يدعو الكاتب في مقاربته إلى ضرورة تبنِّي رؤية عقلانية، بعيدة عن الخطاب السياسي الشعبوي، الذي يتجاهل قضايا الاختلاف، ويرى أن الإهتمام بالاختلافات الثقافية عموما والهوياتية خصوصا من شأنه تدعيم الوحدة الأوروبية، ففي معرفة الأصول والجذور ترسيخ لثقافة الاختلاف والتنوع والتعدد « كل هوية تقارن بمدى إيمانها بالاختلاف» ص، 9.

2008) إلى التساؤل ((من نحن؟)) « هل نحن شعب واحدٌ أم شعوب متعدِّدة ؟ وإذا كُنَّا "نحن" فما الذي يميِّزنا عن "الآخرين" المختلفين عنا ؟ هل هو العنصر أو الدين أو العرق أو القيَّم أو الثقافة أو الثروة أو السياسة أم ماذا؟ »[1].

لا تعدو الهوية الثقافيَّة والتي تتقاطع مباشرة مع ثقافة الآخر تحت ظلال مختلفة وأشكال وصور متنوعة أن تكوِّن جملة من المعارف والمعتقدات والفنون والسلوكات والقوانين والأعراف «حرية الإنسان المبدعة تدفعه لتأسيس هويته، ويحقق بهذا وحدة تشهد بخصوصياته الوجوديَّة كإنسان، لكن هذه الهوية تتأسَّس بالجذور التاريخيَّة للأجداد والموروث الثقافي، فلا توجد هوية دون تاريخ أو ثقافة »[2]، فلا تصادم أو تناقض بين مكونات الهوية الأساسيَّة (اللغة والدين والتاريخ والجغرافيا والقيم الإنسانيَّة) وبين الإنفتاح الواعي على ثقافة الآخر في بعدها الإنساني، حيث تلعب المكونات الأساسيَّة للهوية أدوارًا قويةً في ترسيخ الوعي بالذات والإيمان بالقدرات الفرديَّة التي تدفع نحو الإنفتاح العقلاني الذي يؤسس للنديَّة ويتجاوز النظرات الدونيَّة والإقصائيَّة.

وقد أثبتت التجارب الإنسانيَّة أنَّ الإنغلاق على المكونات وتحويلها وتحريفها عن مفاهيمها البسيطة المعبرة عن التفرد والتميُّز إلى دلالات مقدسة، من شأنه أنْ يرهن ويسجن الأنا في الوهم والإعتقاد بالنقاء أو يدفعه إلى التصادم مع الآخر، والحقيقة أنَّ الهوية يجب أنْ تنطلق من المُكونات لتأسيس مشروع مُنفتح على المستقبل ومتجدِّد ومتكيِّف مع المتغيرات والمستجدات، وفي حال تقوقعها على نفسها فإنها ستنتج أسلحةً دفاعيَّةً تكون منتهيَّة الصلاحيَّة لا تتماشى مع التطورات وبالتالي تصبح مشروعًا مضادًا للانا وللآخر.

فاستلهام المغايرة وقيَّم الاختلاف من شأنه تدعيم المناعة، وتقوية عناصر المُمانعة أمام تيارات التغريب والإستلاب « وستتشكَّل الهوية الأمريكيَّة أيضًا بشكل حاسم نتيجة الإدراك الجديد بتعرض أمريكا لهجوم خارجي جديد، وإثر تفاعلات أمريكا المكثفة مع شعوب لها ثقافات وديانات مختلفة وهذه التأثيرات الخارجية يمكن أن تدعِّم إعادة الإكتشاف والتجديد الذي يقوم به الأمريكيون لهويتهم الدينيَّة والتاريخيَّة وثقافتهم الإنجليزيَّة البروتستانتيَّة »[3].

1- صمويل ب. هنتنجتون، من نحن؟ المناظرة الكبرى حول أمريكا، ترجمة أحمد مختار جمال، ط1، المركز القومي للترجمة، 2009، القاهرة، ص، 40.

2- Stamatios Tzitzis, *l'Identité culturelle et humanisme, de la Grèce antique à l'Europe moderne*, Editions Buenos books International, Paris,2011,(l'Introduction) .

3- صمويل ب. هنتنجتون، من نحن؟ المناظرة الكبرى حول أمريكا، مرجع سابق، ص، 383.

فالمواجهةُ والمكاشفةُ والمنافسةُ والاحتكاكُ هي عواملُ تحصين الهوية، فالمحافظة لا تعني الإنزواء والسلبيَّة، فالمُمَانعة آليَّة تدفع بالهوية ومكوناتها نحو الكونيَّة ودخول فضاءَات الإنتاج والإبداع، أما محاولاتُ الحفاظِ على الهوية ضمن القوانين والدساتير فيتيح الفرصة للأيديولوجيا في الإستيلاء على الهوية، ومن ثم التحكم فيها وتحديد مُكوناتها ووظائفها وتسخير الوسائل الماديَّة والمعنويَّة للدفاع عنها وهنا تزداد مخاطر انهيارها واقتحامها.(1)

فاقتران الهوية بالأيديولوجيا يُدخلها حقول التخيُّل والتمثُّلات الوهميَّة التي تُعيد تشكيل الأنا وفق مقتضيَات السلطة، لأنَّ لكل سلطة كما يقول لويس ألتوسير(1918-1990)(Louis Althusser) أجهزة دولة (2)، تقوم بوظيفة التضليل والغش والقمع والتنميط وإنتاج الصوَّر الجاهزة والوهميَّة وتسخير نخبة تكتب وتدافع عن قيم وثقافة وظيفتها جعل الماهية الإنسانية مفهومًا أيديولوجيًا منتميًا إلى مدرسة مثاليةً، طوباويةً، وتضليليةً، فالذات لا تصنع التاريخ، بل احتكاك الفرد مجسدًا في هويته الذاتية بالآخرين والطبقات الاجتماعية المختلفة هو من يصنع البُنى المعرفيَّة الفاعلة والواعيَّة التي تؤثر وتغيِّر التاريخ والمجتمع، بينما تكتفي الأيديولوجيات بالوقوف السلبي واللاواعي أمام الأطروحات النظرية التي لا تفتأ أن تهتزَّ وتنهار أمام الواقع.

الهوية الرحليَّة وصدمة الآخر

انتقل الرحَّالة العربي إلى الغرْبِ لأسبابَ متنوعة تفاوتت بين الإكتشاف والسياحة والمهام الدبلوماسيَّة والعسكريَّة، ولكن بهوية واحدة رغم تعدد المكونات والخصائص ولكنها هوية موسومة بالتَّخلف قياسًا بمنجزات الآخر الغربي.

حمل الرحالة في تنقلاته رسالةً إصلاحيةً أفقدته الإستمتاع بالمناظر الطبيعيَّة، وجعلته مهمومًا بالرسالة الحضاريَّة والتساؤل حوْل جدليَّة العلاقة بين الأنا والآخر في فضاء البناء الحضاري، وَسط التفاوت الكبير في المنجزات.

1- ينظر كتاب:
Bernard Lamizet, *Politique et Identité*, Edition PUL (Presses Universitaires de Lyon) 2002, p, 159.

2- ((المقصود بأجهزة الدولة الأيديولوجية،عدد من الحقائق تتجلى في شكل دساتير مميزة ومتخصصة... ومنها النظم الدينية، العائلية، القضائية، السياسية، الثقافية، الإعلامية والثقافية (كالآداب والفنون الجميلة والرياضة)...)) ينظر كتاب:
Louis Althusser, *Idéologie et appareils idéologiques d'état* (Notes pour une recherche) in Positions (1964-1975) les éditions sociales, Paris, 1976, p, 73.

وشكّل اللقاء تشريحًا للذات العربيَّة المتضخمة بخطاب المرجعيات، ونتجَ عن المكاشفة والمواجهة ما عرف بــ "الصدمة الحضارية" [1] التي أيقظت الوعيَ من جهة وفكَّكت كلَّ خطابات " الأنا " المتعلقة بالكمال والتطوُّر والتفوُّق، ودفعت بالمفكرين إلى مراجعات جديدة شملت إعادة النظر في صورة الذات وفي الموقف من الموروث التراثي وفي كيفيَّة استثماره وتكيِّيفه ليتناسب مع الحداثة وروح العصرِ.

حَمَلَتِ الهوية المرتحلة سؤال النهضة، ففي الرحلة كانت المواجهة بين هويتين ومرجعيتين مختلفتين، فرأى الرحَّالة وهو يجوب الغرب حضارة ومدنيَّة غير معهودة بالنسبة له ومشاهد ثقافيَّة ودينيَّة مغايرة لتلك التي اعتقدها وآمن بها، فاصطدم بجديد سواء المُجسد في الأشكال الماديَّة أو في الفكر المبثوث في الكتب والموسوعات، لفقهاء الحضارة والقانون وعصور التنوير الأوروبيَّة، خاصةً ما تعلَّق بالقيم الإنسانيَّة الخالدة من حريةٍ وعدالةٍ ومساواةٍ وتحررٍ[2].

يذهب ابن خلدون في نظرية الغالب والمهزوم « أن المغلوب مولع أبدًا بالإقتداء بالغالب في شعاره، وزيِّه، ونحلته، وسائر أحواله وعوائده، والسبب في ذلك أنَّ النَّفس أبدًا تعتقد الكمال فيمن غلبها وانقادت إليه، إما لنظرة بالكمال بما وقر عندها من تعظيمه، أو لما تغالط به من أنَّ انقيادَها ليس لغلب طبيعي، إنما هو لكمال الغالب »[3] فوفق هذه النظرية انهارت الهوية العربيَّة المهزومة أمام جيوش نابليون المنظمَة وأمام التقنية التي يستخدمها والوسائل التي استحضرها، من مطبعة ومفكرين ومستشرقين استطاعوا توظيف المناهج العلميَّة وتأويل التاريخ لتسويغ الحملات الاستعماريَّة والتعامل مع الأهالي، فكانت قوة "الغالب" أمرًا واقعيًا كشف حقيقة "الأنا" المغلوبةِ المتضخمةِ وراء الشعارات الزائفةِ، وقد سبقت هذه الحالة من الإنهزاميَّة والشعور بالنقص الرحلات السفاريَّة إلى الغرب.

1- يُقصد بالصدمة الحضارية، حالة العصاب والرهاب التي تصيب الذات من لقائها بالآخر وإدراكها للقيمة الفائقة لمنجزاته العلمية والتقنية والإنسانية ثم مقارنتها مع المنجز الذاتي، حيث ينتج عن معرفة الفوارق حالات نفسية واستجابات مختلفة ومتباينة. والصدمة الحضارية تختلف عن الصدمة الثقافية التي تعود إلى عالم الإنسانيات الأمريكي كالفيرو اوبيرغ Kalvero Oberg (1901-1973) والتي هي عبارة عن إحساس نفسي وجسدي بالتوتر والقلق والشعور بالضياع لمن يهاجر ويرتحل عن منطقته التي عاش فيها طوال عمره، إلى منطقة أو دولة تتميز بعادات وتقاليد مختلفة ومناخات ثقافية مغايرة.

2- ذكر الطهطاوي في كتابه (تلخيص الإبريز) وخير الدين التونسي في كتابه (أقوم المسالك) أنهما نهلا من أمهات الكتب الفرنسية في الفلسفة والقانون، فقد قرأ الطهطاوي كتب فولتير(1778-1694) ومنها " معجم الفلسفة" ومؤلفات روسو(1778-1712) ومنها "عقد التآنس والاجتماع الإنساني" و"روح الشرائع" لمونتسكيو (1689-1755).أما خير الدين فقد اطلع على فرانسيس بيكون(1626-1561) ومونتيني (1533- 1592) وديكارت وغيرهم.

3- عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة، حقّقها، عبد السلام الشدادي، الجزء الرابع، ط1، بيت الفنون والعلوم والآداب، الدار البيضاء، 2005، ص، 176.

ومع وصول أوَّل الرحالة العَرَب إلى الغَرب، كانت صدمة الاحتكاك المباشر بالحضارة الغربيَّة وبمنجزاتها الماديَّة والمعنويَّة، وكشفت مرآة الغيريَّة عن الفجوة الحضاريَّة بين الفضاءين المختلفين، ومهما كانت درجة تمركز الغرب حوْل نفسه واعتقاده « أنَّ ثقافته وحضارته تمثِّلان نهاية التطوُّر وأنَّ الحضارة البشريَّة انتهت إليهما وما عداهما ركودٌ وتخلفٌ »[1]، وقوَّة درجة المبالغة في عقيدة التمركز، بتفوُّق الأنا ودونيَّة الآخر، فإنَّ المسألة لا تخلو من حقيقةٍ تتمثَّل في قوَّة الحضارة الغربيَّة، سواء ما تعلق بجوانب التطور العلمي والتقني أو ما ارتبط بقضايا الثقافة والحقوق والقيم الإنسانيَّة الساميَّة التي عمَّت أثارها المعمورة كلها.

والإعتراف بفضل الحضارة الغربيَّة وقوتها، يمكن ملاحظته عند الرحالة العرب جميعهم حتى وإنْ تباينت الرؤى حوْل بعض القضايا الإجتماعيَّة والدينيَّة، أو في أنواع العلاقات التي يجب إقامتها مع الغرب، فالمُرتحل العربي يقرُّ جازما بأنَّ الشرق في حاجة إلى علوم الغرب، لأنَّها وسيلة من وسائل الخروج من التخلُّف، بالإضافة إلى كونها آليةً عقلانيةً لتدارك النقص، والعلوم تشمل الإقتباس وتبنِّي المناهج العلميَّة السليمة والناجعة، وليس في الأمر ضير أو عيب لأنَّ جدليَّة التَّأثير والتَّأثر ميزة من مميِّزات الحضارات، فالمعرفة تتأسَّس من تراكمات بشريَّة تُكمِّل بعضها بعض، فلا توجد حضارةٌ مكتملةٌ، فالحضارات تتكامل وتتصارع لغاية واحدة هي سعادة الإنسان.

عجزت الهوية العربيَّة في التكيُّف مع المنجز الحضاري الغربي، سواء من حيث المعياريَّة الكميَّة أو القيميَّة، فأُصيبت بالدهشة التي كشفت للذات الواعيَّة مدى تخلُّفها وتقهقرها أمام "الآخر" « بين الدهشة والحداثة توجد إذن صلة مربكة يكتنفها إبهام طريف. ووجه الطرافة أنَّ علينا أنْ نأخذ الدهشة هنا بوصفها ظاهرة لا تخصُّ النَّفس أو الجمهور، وإنَّما بوصفها سلوكًا أصليًا لثقافة ما، وجدت نفسها بفعل عنف ما ملقى بها في عصرٍ روحيٍ لم تتهيأ له من الداخل»[2].

إنَّ مسألة الغرابة والدهشة الناتجة عن العلاقة من اكتشاف قوَّة الآخر وحضارته تتمثَّل في عدم تأهيل العقلِ العربيِّ وتهيئته لدخول عوالم الآخر، ولعل أبرز هذه الفضاءات، فضاء الاختلاف. حقيقةً لقد عرفت الهوية العربية احتكاكًا بالآخر/المُختلف عبر عصورها التاريخيَّة والأدبيَّة، خاصةً في العصر العباسي الذي امتزجت فيه الأجناس والأعراق ونتج عنه ظاهرة الشُعوبية

1- عبد العزيز الدوري، الهوية الثقافية العربية والتحديات، ضمن كتاب: الهوية وقضاياها في الوعي العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، تشرين الثاني/نوفمبر2013، ص، 236.
2- فتحي المسكيني، الهوية والزمان، تأويلات فينومينولوجية لمسألة "النحن"، دار الطليعة، بيروت، ط1، آب/ أغسطس،2001، ص، 54.

والتي تعتبر من أوَّل المظاهر العنصريَّة العرقيَّة التي عرفها واصطدم بها الفكر العربي، لكن اللِّقاء مع الغرب الحديث، المتقدِّم والمتحضِّر شكَّل للمنظومة الفكريَّة العربيَّة ولهويتها صدمةً عميقةً « إنَّ دهشة العرب من الحداثة هي أهمُ حدثٍ روحيٍّ في تاريخهم المعاصرِ...هي اصطدامٌ روحيٌ بأُفق تاريخيٍ لم يقع التهيؤ له أصلًا، وفي هذا الأفق لا معنى إلا للإندهاش كواقعة روحيَّة لا يبدو أننا أفلحنا في الانفلات منه »[1].

فالإستعداد لمواجهة "الآخر" حضاريًا والتكيُّف والتفاعُل مع مُنجزه، شكَّل أهم تحديات العقْل العربي، حيث اختلفت المقاربات والنظريات والرؤى، وفي التباين والتنوع لم توضع إستراتيجيَّة ومنهَج للتفاعل مع الوافد واستثماره مع المحلي، والملاءَمة بينه وبين المَوروث، فحدَث التنافر وغلبت الأيديولوجيا والقوميَّة والمذهبيَّة على الطرائق العلميَّة التي ترسم العلاقة بين الأنا المتخلِّفة المتشظيَّة والآخر المتحضر، فمشكلات الحضارة تكمن في المنهج الذي بواسطته تُصاغ رؤى البناء والهدم، فتشخيص مظاهر الإنحطاط وتحديد أسبابه، بالتوازي مع تقدير منجزات "الآخر" يشكِّل إستراتيجية للاستفادة من تجارب "الآخر"، كما يجنِّب "الأنا" صدمات التفوُّق ويحقِّق له التميُّز والثقة بالنفس.

وإذا كان التفاوُت فطرة بين البشر والحضارات فأنَّ « العقل العربي وبالتالي الإنسان العربي أصيب بصدمةٍ عنيفةٍ " trauma " منذ حملة نابليون على مصر في عام 1798...بسبب فشله في مواجهة "الآخر" »[2].

منجز الغرب الذي أنتج عصابًا ومرضًا في الذهنيَّة العربيَّة هو مجموع انجازات ماديَّة، عسكريَّة، وعمرانيَّة وتفوقٍ ثقافيٍّ وأخلاقيٍّ، ومشاريع بحثيَّة تمتدُّ عبر الزمان والمكان ودراسات إستراتيجيَّة وإستشرافية لأهم قضايا الإنسان والبيئة.

وطبيعيٌ أنَّ الإحساس بالعجزِ والضعفِ يوَّلد صدمةً مزدوجةً لدى المتلقي، ووفقًا لنظرية "التحدي والاستجابة" التي أوردها أرنولد توينبي (Arnold Toynbee)(1889-1961) في موسوعته "دراسة التاريخ"، متأثرًا فيها بعلم النفس السلوكي لكارل يونغ (1875-1961)(Carl Yung) والتي تشير إلى أنَّ الفرد يتعرض لصدمة تفقده توازنه الإجتماعيِّ والثقافيِّ والنفسيِّ والسياسيِّ ولكنَّه مع مرور الزمن يستفيق ويستجيب لها بنمطين من ردود الفعل، الأول تقَّبل الصدمة وعقلنتها ومحاولة التكيُّف معها والإستفادة منها، وقد يتخذ من الصدمة أرضيَّة جديدة

1- فتحي المسكيني، الهوية والزمان، مرجع سابق، ص، 56.
2- علاء الدين صادق الأعرجي، أزمة التطور الحضاري العربي بين العقل الفاعل والعقل المنفعل، مطبوعات أي- كتب، لندن، ط5، 2015، ص، 113.

لنهضة حضاريَّة رائدة كاليابان ودول شرق آسيا، أمَّا ردُّ الفعل الثاني فهو ذلك الفعل السلبيُّ المتمثل في الإنطواء والإنعزال والتمسك بالوهم والخصوصيات وبكل ما هو هامشيّ. وباستعراض الأوضاع التي آل إليها الفكر العربي في تعامله مع الصدمة الحضاريَّة الغربيَّة، يمكن استنتاج أنَّ السلبيَّة والانهزاميَّة هي السبيل الذي سلكه العَرب في تعاملهم مع تفوُّق "الآخر".

فقد تمَّ تقزيم المُنجز الحضاري الغربي مع التركيز على إبراز مظاهر الإنحلال الثقافي والإجتماعي، مع تبخيس وتحقير للمنجزات الفكرية والماديَّة وتقديم شواهد دعائيَّة منتقاة للإساءة للآخر، وبلغ الاحتقار ذروته حين تمَّ اختزال الحضارة الغربية في مومس لبطل "موسم الهجرة للشمال" أو لبطل "الحيِّ اللاتيني" وهكذا « ليست المعرفة بالآخر مستحيلة أو غير مشروعة ولكن ينبغي أنِ لا يكون ثمنها تصفيته. فمعرفة الإنسان فردًا كان أم جماعةً تمرُّ في النهاية بالآخر، فالهوية نسبتنا إلى الآخر، و المعنى يتولَّد من الفوارق والاختلافات والدلالة تُكتسب من مغايرة الأشياء بعضها ببعض ولوْلا اختلاف الشيء عن الشيء لما كان لشيء معنى على الإطلاق »[1].

إن إنكار الآخر، ذاتًا أو فردًا أو جماعةً أو إبهاض حقِّه أو تقزيم لمنجزاته يعتبر تصفية، ولا تختلف هذه العمليَّة عن عمليات الإبادة الجماعيَّة التي شهدتها الإنسانيَّة تحت أقنعة الإكتشافات والبعث الحضاري والتنوير، وتقتضي الموضوعيَّة العدل والإنصاف والإتزان في استصدار الأحكام، و الإعتماد على الرؤى العقلانيَّة التي تنصف "الآخر" وتدفع إلى تجسيد مثاقفةٍ واعيَّةٍ، تقوم على النديَّة والعدالة « وغنيٌ عن البيان أنَّ تغيُّر ذهنيَّة الرحالة يستتبعه قلقٌ وتمزقٌ داخليٌ، إذْ يتنازعُ المرء مؤثرات متناقضة، فمن جهة تمسك العربي بهويته الشرقيَّة العربيَّة القائمة على الموروث التليد الذي مثَّل الإستمرار في الزمن ثم آثار إعجابه بالغرب »[2].

تعود الأسس الجوهريَّة لازمةً الهوية العربيَّة وصدامها مع الحضارة الغربيَّة إلى المنجز، بين حضارة علميَّة وتقنيَّة في قمة عطائها وأخرى تعاني التخلُّف والتشظي والضياع، منشغلةً بأسئلة البحث عن الذات، متجاهلةً مكانتها وموقعها في التدافع الحضاريّ، فرهانات النهضة تقتضي الإستثمار في اقتصاد المعرفة، فقد تحوَّلت معايير القوة من الكم إلى النوع والإنتاج بدل الإستهلاك.

1- علي حرب، التأويل والحقيقة، قراءات تأويلية في الثقافة العربية، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2007، ص، 84.
2- الدكتورة نازك سابا يارد، الرحالة العرب وحضارة الغرب في النهضة العربية الحديثة، دار نوفل، ط 2، 1992، ص، 9.

هذه الإشكالات هي التي دفعت إلى خلق مناهج جديدة للتعامل مع الآخر الغربي، في محاولةٍ لتقريب الرؤى والأفكار والسلوكات « يهدف ((علم الاستغراب)) إذن إلى فكِّ العُقدة التاريخيَّة المزدوجة بين الأنا والآخر، والجدل بين مركب النقص عند الأنا ومركب العظمة عند الآخر »[1].

إذا كانت الهوية في مفهومها البسيط هو التميُّز والتفرُّد وامتلاك صفاتٍ واعية للتفريق بين الأنا والآخر، فإن أهمَّ آلية من آليات التميُّز وأبرز صفات التفرُّد، هو العقل، صانع الحضارات، هذا العضو الذي يرسم الإستراتيجيات ويرفع التحديات والرهانات النهضوية، قد تمَّ تغييبه في المنظومة الفكريَّة العربيَّة وكانت النتيجة تخلُّف حضاري ومعرفي، على الرَّغم من أنَّ الإسلام قد جعل المحافظة على العقل من مقاصد الشريعة، والمحافظة لا تعني التعليب والتحنيط والحفظ في المتاحف، فالمقصد يعني حسن الإستخدام وقد أحسن الغرب الإستثمار أداءً وفاعليةً.

جاء في الأثر، ثنا سلام أبو المنذر عن موسى بن جلبان، عن أنس بن مالك – رضي الله عنه – قال: أثنى قومٌ على رجلٍ عند رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى بلغوا في الثناء في خلال الخير، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كيف عقل الرجل؟ قالوا: يا رسول الله نخبرك عن اجتهاده في العبادة وأصناف الخير وتسألنا عن عقله؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إنَّ الأحمق يصيب بحمقه أعظم من فجور الفاجر، وإنَّما يرفع العباد غدا في الدرجات وينالون الزلفى من ربهم على قدر عقولهم »[2].

1- حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفنية للنشر والتوزيع، القاهرة، 1411هـ- 1999م، ص، 29.

2- الحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (773هـ-852هـ) المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية، تحقيق عمر إيمان أبو بكر، المجلد الثاني عشر، دار العاصمة للنشر، الرياض، 1420هـ/200م، ط1، ص،117، رقم الحديث، 2786 .

المُختلِف

"Les religions sont comme des routes différentes convergeant vers un même point, Qu'importe que nous empruntions des voies différentes, pourvu que nous arrivions au même but"(1).

تمَّ توصيف مرحلة لقاء العَرَب بالغَرْب، بالصَّدمة الحضاريَّة تارةً، وبمرض الغرب تارةً أخرى، وبالعصاب الجماعيّ في مرحلةٍ نهائيةٍ كدليل على درجة التفاوت بين الحضارتين والمدنيَّتين والثقافتين، أمَّا النعوت والأوصاف المتداولة في الخطابات والمقاربات العربية للدلالة على قوة الصَّدمة والمفارقة ونوع العلاقة التي يُمكن أنْ تكون، فتنوعت بين الدعوات المحذِّرة من أخطارٍ محدقةٍ بالهوية والخصوصيَّة الثقافيَّة، فجاءَ الخطاب معبرًا عن الإغتراب والإستلاب والغزو الثقافي وثقافة التماهي مع الغرب المسيحي الكافر الذي يسعى إلى صَهرِ جميع الثقافات في مركزيَّته الأوروبيَّة ذات المرجعيَّة اليونانيَّة الرومانيَّة واليهوديَّة المسيحيَّة، وكرَّست هذه المقاربة ثقافةً تجعل من المؤامرة على الهوية رهانًا، يتطلب التجنيد والحذر والرفض من كل ما هو غربيٌ.

وبصرفِ النَّظر عن التيَّار الثاني الذي تبنَّى رؤيةً إستئصاليَّةً ترفض كلَّ موروثٍ ثقافيٍ ودينيٍ وتنادي بالتماهي الكلي مع المنجز الحضاري الغربي حتى في معتقداته وخصوصياته الثقافيَّة التي لا يُمكن أنْ تنبت إلا في تُربتها وبيئتها الخاصة، فإنَّ تيارًا وسطيًا دعا إلى النَّظر نحو المُختلف الغربي والاختلاف الحضاري من زاوية صراع الحضارات، والهوية والاختلاف وجدليَّة الأنا والآخر.

وبتجاوز التسميات والمصطلحات فإنَّ جوهر المعادلة هو " فكرة الاختلاف" وكيف تتجلى هذه الظاهرة في الثقافة والسياسة والاجتماع والأنثربولوجيا.

وإذا كان الاختلاف البيولوجي فطرة في الكائنات يمكن وعيُّه وإدراكه والإقرار به، فهو طبيعيٌ، فإنَّ الاختلاف الثقافي والحضاري أصبح معيارًا لتحديد العلاقات الدولية، والتحكم في نوعيتها من عداوةٍ وصداقةٍ وتسامحٍ وتعصبٍ وما إليها « أصبحت الهوية الثقافيَّة هي العامل الرئيسي في تحديد صداقات دولةٍ ما وعداوتها، وبينما كانت دولة ما تستطيع أنْ تتجنب الإنحياز أثناء الحرب الباردة، إلا أنَّها لا يُمكن أنْ تفقد هويتها. سؤال: إلى أي جانب أنت؟ حلَّ مَحلَّه سؤال:

1- Gandhi (1869-1948)

من أنت؟ وعلى كل دولة أن تجدَّ له إجابةً، هذه الإجابة هي هويتها التي تحدِّد مكان الدولة في السياسة العالميَّة كما تحدِّد أصدقاءها وأعداءها »[1].

ولَعبت ثورة الاتصالات وفتوحات العولمة أدوارًا أساسيَّةً في الكشف عن الخصوصيات الثقافيَّة والهويات الفرديَّة والجماعيَّة، ذلك أنَّ "الأنا" المستهلكة لثقافة "الآخر" تشعر بأنَّ كيانها الوجودي مهدَّد بثقافةٍ مهيمنةٍ وجارفةٍ، تمتاز بالقوةِ وسُرعة التدَّفق والإنتشار ممَّا يؤدي إلى البحث عن ملاذٍ يقلِّص نسبة الإضطراب والإغتراب ودرجته ويحاول أنْ يُعيد للأنا توازنها، وقد تكون الهويات البديل الموضوعي للإشكالية بما تحقِّقه من انتماءٍ واستقرارٍ.

والاختلاف سواء كموضوعٍ أو فلسفةٍ أو اتجاهٍ قد تجاوزَ حدودَ الدلالةِ اللغويةِ البسيطةِ التي تُفيد، المخالفة في النهج، وأنْ يسلك كلُّ شخصٍ طريقًا وسبيلاً يَختلف عن صاحبه، إلى أنْ أصبح تيارًا فكريًا مستقلًا في الفكر الحَداثي المعاصر، واعتبره العديد من الفلاسفة مشروعًا تنويريًا يسعى لتفكيك المركزيَّة الغربيَّة ومنهم: جاك دريدا (Jacques Derrida) (1930-2004) وجيل دولوز(Gilles Deleuze) (1925-1995) وإيمانويل ليفيناس(Emmanuel Levinas) (1906-1995) ومارتن هايديغر (Martin Heidegger) (1889- 1976).

حاول هؤلاء الفلاسفة كلٌ حسب مقاربته التأصيل لنظرية الاختلاف التي تمنحُ الأنا فضاءً أوسعَ من فضاء الهويات والمركزيات ويُتيح لها حريةَ الفكرِ والتواصلِ مع كلِّ ما هو إنسانيٌ وكونيٌ ويخلِّصها أيضًا من قيود المرجعيات التي تكَّبل الإبداع والإتصال.

وفكرة الإختلاف من القضايا التي شغلت الفلاسفة والمفكرين عبر العصور ابتداءً من أوَّل حضارةٍ مدونةٍ وهي الحضارة اليونانيَّة، وصولًا إلى مفكري وفلاسفة الإسلام وفقهائه، ولكن الإختلاف في الفكر الإسلامي اقتصر على دراسة الإختلاف ضمن القضايا الفقهيَّة والمسائل المتعلقة بشؤون الدين بالدرجة الأولى، وفي علاقة الإسلام كدينٍ بالشعوب والثقافات الأخرى بدرجةٍ ثانيةٍ.

تميَّزت الهوية في ظلِّ الحضارة الإسلاميَّة بالإستقرار نظرًا لتجانس المنظومات الفكريَّة والعقائديَّة والإقتصاديَّة، ممَّا أدَّى إلى تبسيط سؤال الذات والآخر، الشَبيه والمُختلف.، فلمْ يشكِّل الإختلاف قلقًا للهوية لتتساءل حوْل تموضعها ومصيرها ومقاربتها لهذا الآخر، كما أنَّ هذا الآخر/المُختلف لمْ يتحوَّلْ إلى غرابةٍ بمفهوم جوليا كريستيفا (Julia Kristiva)، لأنَّه تكيَّف مع

1- صامويل هنتنجتون، صراع الحضارات، إعادة صنع النظام العالمي، ترجمة طلعت الشايب، تقديم صالح قنصوه، سطور، ط2، 1999، ص، 203.

نُظمٍ تشريعيَّةٍ تضمن وجوده ولا تهدِّد كيانه وتدافع عن خصوصيته، فمبدأ احترام البُعد الهوياتي استمدَّ شرعيَّته من الخطاب القرآني الذي ينص على، قال الله تعالى:﴿ وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴾[1]، وقوله أيضًا﴿ وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّلْعَالِمِينَ ﴾[2]، وجاء في الأثر موقف إنسانيٌّ إسلاميٌّ مُجسَّد في وصية الإمام علي – كرم الله وجهه- إلى وليِّه بمصر مالك الأشتر « الناس صنفان: إما أخٌ لك في الدين, أو نظيرٌ لك في الخلق ».

وعلى الرُّغم من قراءة مفكري الحضارة الإسلاميَّة لآيات الإختلاف الواردة في القرآن الكريم، وتعمقهم في تتَّبع دلالات اشتقاقات الفعل "خَلَفَ" وتدوين بعض الفقهاء لمراجع تتعلق بحقوق أهل الذِّمَّة، فإنَّ فكرة "الإختلاف" لم تَرقَ إلى مستوى يشغل الإهتمام والعقل، فكان وجود الآخر/ المُختلف، كثقافةٍ ودينٍ وهويةٍ تواجدًا لا يُشكِّل خطرًا وتهديدًا للهوية الشخصيَّة، ممَّا دفع إلى التعامل معه كوضعٍ وقيمةٍ اعتياديةٍ طبيعيةٍ لا تدفع إلى بناء استراتيجيات لمواجهته .

فأطروحة نشأة فكرة الإختلاف تختلف وتتفاوت بين المنظورين والمنظومتين الغربيَّة والعربيَّة « عَمل الغرب منذ فلسفة الأنوار إلى الآن على الجمعِ بين مستويَيْن اثنيْن من مكوناته: إنتاج ذاته وعناصر هويته من جهةٍ، ونَقد هذه الذات وتحولات تلك الهوية من جهةٍ ثانيةٍ، تارةً يتمُّ هذا النَّقد باسم العقل وتارة أخرى يتَّخذ هذا النَّقد شكلَ سلبٍ جذريٍ لمَّا هو كائنٌ، وتارةً ثالثةً باسم اللَّاعقل، وإعادة الاعتبار للمتخيلِ. وهكذا نحتَ تاريخ الأفكار الغربيَّة طُرقًا وأساليب متعددةً جعلت منه تاريخًا يجمع بين مقارباتٍ وحساسياتٍ متصارعةٍ ومتباينةٍ تصلُّ أحيانًا إلى درجة التنابذ والإلغاء المتبادل »[3].

كانت فكرة الإنتماء لمنظومة تشريعيَّة تضمن الحقوق وتحدِّد الواجبات، بوتقةٍ انصهرت فيها الإختلافات وتلاشت[4]، ولم تصبح إشكاليةً تستوجب استنفار المنظومات الفكريَّة والفلسفيَّة

1- سورة هود، الآية 118.
2- سورة الروم، الآية 22.
3- محمد نورالدين أفاية، المتخيل والتواصل، مفارقات العرب والغرب، بيروت، 1414هـ/1993م، ط1، ص، 13.
4- يعتبر كتاب "الملل والنحل" للشهرستاني، موسوعة في الإختلاف والتنوع، حيث عرض صاحبه تاريخا مفصلا لأهم الفرق الإسلامية وديانات أهل الكتاب، بالإضافة إلى أهل الأهواء والنحل كالفلاسفة و الدهرية وعبدة الكواكب وغيرهم. كما تحدث عن فكر الإختلاف بين هذه الفرق التي كانت تنزع دائما إلى الجدل والمناظرة، ونادرا ما كانوا يتصادمون صداما عنيفا (أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، المتوفى سنة 548هـ، الملل والنحل، صححه وعلّق عليه، أحمد فهمي أحمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1413هـ/1992م.)

لبحثها بهدف تحديد مفهومها ومكوناتها وتبيان أصالتها لتحديد الدَّخيل من الأصيل، بما يتوافق ويتناسب مع المركزيَّة الغربيَّة.

ويُمكن اعتبار نشأة فلسفة الإختلاف كتجسيدٍ لصراع الهويات والمركزيات فكرةً أو أطروحةً وليدةَ فكر الحداثة في الحضارة الغربيَّة، أما في المنظومة الفكريَّة العربيَّة فإنَّ الإشتغال بقضيَّةِ الأنا والآخر، تعدُّ من الإشكالات النهضويَّة التي ظهرت بعد الإتصال المباشر وغير المباشر بالغرب وحضارته وثقافته، حيث بدأت تطفو قضيَّة "من نحن؟ ومسألة " لماذا تقدَّم الغرب وتأخر المسلمون؟.

وقد لعبت التكنولوجيا الجديدة خاصةً ما اتصلَّ منها بالإعلام والإتصال في رواج مُصطلح الإختلاف، فقد غيَّرت المنظومة المعرفيَّة جذريًا وحوَّلتها من سلطةِ الخاصِّ والمركزي الضيِّق الذي يَدور في دوائرَ وفضاءاتٍ محدودةٍ لا تتجاوز النُّخب وأتباعهم إلى فضاءات أرحبَ وأوسعَ بفضل قوَّة الوسائط التي يَّسرت الوصول إلى المعرفة، وحملت هذه المعارف اختلافات الآخر وخصوصياته وسماته الفرديَّة المميَّزة، يُضاف إلى هذا السبب ارتباطُ مفهوم الإختلاف بحقول الدراسات الأنثربولوجية، والأدب المقارن ونظريات التلقي، التي تتَّخذ من الاختلاف الثقافي أرضيَّة للبحث العلمي الأكاديمي « الإختلافُ مُفردةٌ شائعةٌ اكتسبت بُعدًا مفهوميًا واصطلاحيًا نتيجة جهود بعض المفكرين الذين أسهموا في تعبئتها بحمولةٍ دلاليةٍ معرفيةٍ جديرةٍ بالإهتمام، وان لم يفعلوا ذلك دائمًا من خلال المفهوم نفسه أو تحت مُسمى الإختلاف، فالمفهوم الذي اكتسب بعدًا اصطلاحيًا تداوليًا نتيجة تلك الجهود صار ذا صلةٍ بمفاهيم رديفةٍ تُثريه بطريقةٍ غير مباشرة، ومن تلك المفاهيم مفهوما التحيُّز والتأصيل »[1].

الاختلاف في اللغة : من الفقر المعجمي إلى ثراء الخطاب القرآني

أَفْردت معاجم اللُّغة العربيَّة، قسمًا مهمًا ومعتبرًا من حيث الكمَّ والكيْف لفعل "خَلَفَ" ومُشتقاته، التي تواترت تواترًا كبيرًا في القرآن الكريم ممَّا دفع باللُّغويِّين إلى الإسهاب في البحث عن دلالاته المختلفة، التي تُستقى وتُستنتج من السياق القرآني البديع.[2]

1- سعد البازعي، الإختلاف الثقافي وثقافة الإختلاف، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2008، ص، 13.

2- لقد ورد في القرآن الكريم ذكر الإختلاف في مواضع عدة، حتى أن بعض السور غلب فيها ذكره مثل سور الأنعام والروم والجاثية، ويكثر حضوره في الآيات التي تبتدئ بقوله تعالى:« ومن آياته » وقد أحصى المعجم الالكتروني لألفاظ القرآن، عدد مشتقات الفعل "اختلف" بصيغه المختلفة فكانت: اختلف (4 مرات)، (اختلفتم مرتين)، (اختلفوا11 مرة)، (تختلفون6 مرات)،(يختلفون10مرات)، (فاختلف مرتين)، (اختلاف 6 مرات)، (اختلاف مرة واحدة)، (مختلف 6 مرات)، (مختلفا 4 مرات)، (مختلفون مرة واحدة)، (مختلفين مرة واحدة). ينظر:
المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المملكة العربية السعودية:
http://qurancomplex.gov.sa.

جاء فعل "إخْتَلَفَ" ومصدره "الاختلاف" في بنائه للمعلوم على صيغة (افتعل) مفردًا واختلفوا (افتعلوا) في حالة الجمع للدلالة على الاختلاف والتفرُّق وعدم الاختلاف « اختلف الشيئان: لم يتفقا ولم يتساويا »[1]، ويحمِل الفعل الدلالة ذاتها في حالة بنائه للمجهول (اختلف)، فدَّل على الأمر الذي لم يتَّفق بشأنه أو حوله « والاختلاف والمُخالفة أنْ يأخذ كلُّ واحدٍ طريقًا غير طريق الآخر في حاله أو قوله، والخِلاف أعمُّ من الضِدِّ، لأنَّ كلَّ ضدَّين مختلفان وليس كلُّ مختلفيْن ضدَّين، ولمَّا كان الاختلاف بين الناس في القول يقتضي التنازع، إسْتُعير ذلك بالمنازعة والمجادلة »[2].

حمل الاختلاف دلالة الاتجاه والذهاب في المُعاكسة، والعكسيَّة مفهومٌ أعمَّ وأعمَّق من الضدِّيَّة، ذلك أنَّ الضدِّيَّة من وظائفها تميِّيز الأشياء وتوضيحها، أمَّا الاختلاف فمن وظائفه الدلالة على التنوُّع والتعدُّد والتنازع. وقد حثَّ العلماء والمفكرون على الاختلاف الدالِّ على التنوُّع والتعدُّد واعتبروه أمرًا محمودًا، ونهوا عن التنازع باعتباره فشل وتشتيت للجماعة وإنهاك للقوى، وتبديد للقدرات والمجهودات « الافتراق أشدُّ أنواع الاختلاف، بل هو ثمار الاختلاف، إذْ قد يصلُّ الاختلاف إلى حدِّ الافتراق وقد لا يصلُّ، فالافتراق اختلافٌ وزيادةٌ، وبناءً عليه فكلُّ افتراقٍ اختلافٌ وليس كلُّ اختلافٍ افتراقٌ »[3].

إنَّ التَّضادَّ والتنازع والمجادلة كلُّها مراحلٌ من مراحل التواصل والإتصال وهي من خصائص الإختلاف التي تدفع بأطراف الاختلاف إلى اتخاذ واتباع سبُلٍ أخرى للاتفاق وفقًا لضوابط الاختلاف المَحمود الذي يثري الجدل وينتج الحلول الناجعة في ظلِّ التنوُّع والتعدُّد « الخلاف مُنازعة تجري بين المتعارضين لتحقيق حقٍ أو إبطال باطلٍ »[4].

وهكذا فإنَّ دلالات الفعل "اختلف" وما اشتق منه من صيغٍ صرفيةٍ تُحيل في عمومها على التنوُّع والتعدُّد مع ما يصاحب جدل التعدُّديَّة من نتائج تتراوح بين التَّضاد والإفتراق والتنازع والمجادلة وغيرها، لأنَّ أساس الإختلاف اللامساواة، فلا يُمكن منطقيًا أن يختلف المتساويان،

1- مجمع اللغة العربية بالقاهرة، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية القاهرة، ط 4، 2004م، ص، 251.
2- أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني (تـ 502هـ) المفردات في غريب القرآن، تحقيق وضبط، محمد سيد الكيلاني، دار المعرفة، بيروت، ص، 156.
3- صالح بن غانم السدلان، الائتلاف والاختلاف، أسسه وضوابطه، دار بلنسيه للنشر والتوزيع، الرياض، ط2، 1417هـ ، ص ص،13،12 .
4- علي بن محمد السيد الشريف الجرجاني (816هـ-1413م) معجم التعريفات، تحقيق ودراسة، محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة، ص، 89.

قال ابن منظور « تَخالفَ الأمران واختلفا :لم يتفقا. وكلُّ ما لم يتساو، فقد تخالف، وقوله عزَّ وجلّ: والنخل والزرع مختلفًا أكله أي في حال اختلاف »[1].

والمساواة المُطلقة لا تتحقَّق إلا في شؤون المادة من وزنٍ وكيلٍ وحجمٍ وتتعذَّر في المشاعر والأحاسيس وشؤون الثقافة والإجتماع، ولذلك كان من معاني المساواة العدل والمماثلة، وفي الاختلاف يتمُّ الإتجاه نحو تقليص درجات الإختلاف سعيًا لتحقيق مساواةٍ جزئيَّةٍ ومماثلةٍ نسبيَّةٍ.

وأثرى القرآن الكريم المُعجم اللُّغوي العربي بدلالات جديدة، فحمَّل الفعل "اختلف" معانٍ جديدةٍ لم تكن معروفة من قبل، أخرجته من المعنى البسيط المتمثِّل في عدم الإتفاق، ومن هذه المعاني، التعاقب، قال تعالى :﴿ وَهُوَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ وَلَهُ اخْتِلافُ اللَّيْلِ وَالنَّهارِ أَفَلا تَعْقِلُونَ﴾[2]

والتنوع في قوله أيضا :﴿ وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالِمِينَ ﴾[3].

وتنافس علماء اللُّغة وفقهاء الشريعة الإسلامية في استجلاء مفهوم فعل "خَلَفَ" وما اشتق منه لفهم آيات القرآن الكريم ورفع كلَّ التباسٍ من شأنه تشويه المعنى، فقال شيخ الإسلام ابن تيمية « ولفظ ((الاختلاف)) في القرآن الكريم يراد به التضَّادُّ والتعارض؛ لا يراد به مُجرد عدم التماثل - كما هو اصطلاح كثير من النظار- ومنه »[4]. والتضَّادُّ في اللُّغة والبلاغة، أنْ يكون فيه أحد الأمران مخالفًا ومعاكسًا للآخر، والطباق من وظائفه البلاغيَّة تميِّيز الأشياء بغرض توضيحها ((وبالتضَّاد تتمايَّز الأشياء))، ويحمل التعارض معاني التقاطع والتضارب وعدم التطابق، كلَّ هذه المعاني والدلالات تحثُّ الفكر على استخدام العقل في التأويل والتفسير، لأنَّ معاني التقاطع والتَّضارب والاختلاف والتَّنازع هي نتائج البحث والإستقصاء، ولهذا حاول الكَفَويُّ أنْ يحدِّد مجالات الإختلاف ويَضبط حدوده « الإختلاف في الأصول ضلالٌ، وفي

1- أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، ابن منظور الإفريقي المصري، لسان العرب، مرجع سابق، باب (خلف) الجزء التاسع، ص، 91.
2- سورة المؤمنون، الآية 80.
3- سورة الروم، الآية 22. وحمل فعل الاختلاف أيضا معاني، التناقض والتضارب والإضطراب وغيرها في آيات كثيرة، ينظر:
أحمد مختار عمر، المعجم الموسوعي لآيات القرآن الكريم وقراءاته، مؤسسة سطور المعرفة، الرياض، ط1، 1423 هـ/2002م، ص ص، 170-171.
4- ابن تيمية، مجموع فتاوى، جمع وترتيب، عبد الرحمن بن محمد بن القاسم، المجلد الثالث عشر، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المملكة العربية السعودية، 1425هـ/2004م، ص، 19.

الآراء والحروب حرامٌ، والإختلاف في الفروع كالإختلاف في الحلال والحرام ونحوهما والإتفاق فيه خيرٌ قطعًا »[1].

لم تستندْ آراء الكفويُّ في تحديد مجالات الإختلاف وتمييز المَحمُود والمَذمُوم منه إلى دليلٍ فقهي أو نصٍ شرعي، فهي اجتهاداتٌ خاصةٌ راعى فيها مصلحة الأمَّة والدولة الإسلامية وهي مرحلة التكوين، ولعلّ هذا ما يفسر أيضًا اجتهاده في تفسير لفظة الخلاف فقال « هو ما لا يستند إلى دليلٍ، والإختلاف من آثار الرحمة »[2]، وهذا الرأي لم يقمْ عليه دليلٌ، فقد أجمعت جميع معاجم اللُّغة العربيَّة على أنَّ الخلاف والاختلاف هو ما لم يتَّفق حوْله.

وفي المعاجم الفرنسيَّة خصوصًا أفاد الفعل "اختلف" ومصدره "الإختلاف" المعاني ذاتها المتداولة في نظيرتها العربيَّة، فقد عرَّفه معجم الأكاديميَّة الفرنسيَّة "المُعدَّل" بأنَّه «التنوُّع واللامتشابه، ويقصد به التمييز، ويعني الصفة الأساسيَّة التي تميِّز بين شيئين من نفس الجنس»[3].

والتنوُّع والتعدُّد من المعاني المستفادة من الإختلاف وهي نتائجٌ لكل لقاء بين طرفيْن متباينيْن ومتميّزيْن، وهو ما يُنافي ويُناقض مفهوم الإختلاف في الفلسفة اليونانيَّة القديمة « قبل أنْ يصبح مفهوم الإختلاف موضوعًا مركزيًا في التفكير الأخلاقي والسياسي والأنثربولوجي، كان مُجرَّد فكرةٍ سلبيَّةٍ تعني فَقْدُ الهوية وإزالتها »[4]، ولأنَّ الهوية مرتبطةٌ بالأنا فقد اعتبر كلٌ من أفلاطون (427 ق.م-347ق.م) وأرسطو (384ق.م-322ق.م)، أنَّ فكرة الإختلاف تؤسِّس لمحو الخصوصيَّة والهوية هي تركيبٌ لجملةٍ من الخصوصيات ومجموعها يشكِّل انتماءً متميزًا، تتجسَّد من خلاله الهوية الفرديَّة، ولعلَّ هذا ما دفع بالمعجم الموسوعي لاروس (Larousse) بالإحتفاظ ضمن معاني الإختلاف بهذا المعنى فقال انَّه « غيابُ الهوية والتشابه بين الأشياء والأشخاص »[5].

1- أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي(ت 1094هـ/1683م) الكليات، معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، أعدّه للطبع، عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1419هـ /1998م، ص، 61.
2- الكفوي، الكليات، مرجع سابق، ص، 61.
3- *Dictionnaire de l'académie Française*, 5eme Edition, 1798, revu, corrigé et augmenté, par l'Académie Elle-Même, édition EBooks France, Paris.
4- Alfredo Gomez - Muller, « *Différence* , *philosophie* », Encyclopædia Universalis. URL : http://www.universalis.fr/encyclopedie/difference-philosophie /
5- http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/difference/25435.

والإختلاف كفعلٍ فطري في الوجود الإنساني، لا يتنافى وثقافة الحوار اللّقاء ولا يتناقض أيضًا مع الخصوصيات الثقافيَّة. فإمكانات التواصل ضمن المُختلف عمليَّة عقلانيَّة طبيعيَّة أثبتت التجارب البشريَّة إمكانية وقوعها وتحقُّقها.

بقي في نهاية هذا المبحث المتعلق بدلالة الفعل "اختلف" في المعاجم العربيَّة والغربيَّة، الإشارَة إلى أنَّ ترجمة مُصطلح "الإختلاف" (différence) إلى اللُّغة العربيَّة شهد اختلافًا وتباينًا كبيرًا بين المترجمين ومُصنفي الموسوعات الفلسفيَّة، فقد ترجم تارةً بمعنى "الفرق" «الفرق différence هو اختلاف الشيء عن الشيء، ببعض الصفات، وإن كانت صفاتها الأخرى متساويةً »[1].

في حين جعله مَجمع اللُّغة العربيَّة بالقاهرة مرادفًا لمفهوم "فصل" فيقول: الفصل (différence) « إنها صفة ذاتيَّة تميِّز نوعًا ما من بقية الأنواع الأخرى الداخليَّة تحت جنس واحد »[2].

الإختلاف بين التأصيل والتصنيف

لم يخالفْ الدكتور علي أومليل الفِطرة الإنسانيَة حين عَنوَن كتابه بـ (في شرعيَّة الإختلاف) ذلك أنَّ ظاهرة التَّباين والتَّناقض والتَّضادّ من أساسيات الحياة، ومعادلة طبيعيَّة، فالإختلاف استجابةٌ للمتغيرات الزمانيَّة والمكانيَّة، وشلُّ فكرة الإختلاف هو الإخلال بنظام الطَّبيعة وتركيبة الكوْن، فقد خلق الله الكوْن والناس بعقولٍ ومداركٍ واتجاهاتٍ متباينةٍ، وسخَّر لهم ألسنة متعدّدةً للتواصل والتفاهم وهم في ألوانٍ متنوعةٍ وتصوُّراتٍ وأفكارٍ متباينةٍ ومتناقضةٍ أحيانًا، كلّ هذا لتحقيق قدرة إلهيَّة تتمثَّل في أنَّ التطابق الكليَ عمليةٌ معاكسةٌ ومنافيةٌ للفطرة والطَّبيعة « إنَّ الإختلاف في وجهات النَّظر، وتقدير الأشياء والحُكم عليها أمرٌ فطريٌ طبيعيٌ وله علاقة بالفروق الفرديَّة إلى حدٍ كبيرٍ إذْ يستحيل بناءُ الحياة، وقيام شبكة العلاقات الإجتماعية بين الناس ذوي القدرات المتساوية والنمطيَّة المتطابقة، إذْ لا مجال -عندئذ- للتفاعل والإكتساب والعطاء! ذلك أنَّه من طبيعة الأعمال الذهنيَّة والعمليَّة اقتضاء مهاراتٍ وقدراتٍ متفاوتةٍ ومتباينةٍ »[3]، فلكلِّ عصرٍ

1- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، الجزء الثاني، دار الكتاب اللبناني، 1982، ص، 145.
2- مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة، 1403ه /1983م، ص، 136.
3- طه جابر العلواني، أدب الاختلاف في الإسلام، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، و.م.ا،1991، ص، 11.

أسئلته وقضاياه وانشغالاته التي تؤدِّي إلى الإختلاف، وتختلف المقاربات والرؤى وفق إملاءات التحديات ورهانات كلَّ مرحلةٍ.

والمرحلة المعاصرة وبفضل تكنولوجيا المعلومات وثقافة الصورة والإنتقال من ثقافة المقروء إلى المرئي، برزت الإختلافات بفضل الإحتكاك المباشر وغير المباشر بين الأنا والآخر، فظهرت الفوارق واختَّلت معادلة القوى بين الطرفين؛ أنا متخلفةٌ، وآخر متطورٌ، ينظر كلَّ طرفٍ إلى الآخرِ نظرةً منبثقةً من مرجعيَّةٍ مشبعة بالصوَّر النَّمطيَّة والأفكار المتخيَّلة الوهميَّة «وهذه النَّظرة (الآخريَّة) للآخر لا تُرى، ولا تُحبُّ أنْ ترى، أو لا يُمكنها أنْ ترى إلا من خلال ما ترسخ من صوَّرٍ معرفيَّةٍ وإدراكيَّةٍ وتاريخيَّةٍ، الَّذي تراه وفق نسقٍ مركزي عولمي اختزالي، ممَّا قلَّل من فُرص التسامح في الرؤية والتعدُّد في النَّظر، والإنفتاح في التاريخ وفي مقابل الصورة الغربيَّة عن العالم العربي، نجد الصورة العربيَّة عن العالم الغربي، فكمْ نظَّرالواقع العربي للغرب على أنَّه المسؤول مباشرةً عن تقويض المجتمعات العربيَّة الإسلاميَّة وتعويق انتقالها التاريخي ... وكلا الصورتين مغلوطةٌ ومشوهةٌ »[1].

وإذا كان الإختلاف الداخلي أو المحلي يُمكن تجاوزه واستثماره واستقطابه ضمن مكونات الهوية الأساسيَّة المحليَّة وفي إطار مفهوم الإنتماء الواسع الذي تنصهر فيه الإختلافات المحليَّة، فإنَّ الإختلاف الخارجي يُشكِّل إشكالية لأنَّه العلاقة التفاعليَّة بين الأنا والآخر/المُختلف، عقائديًا ولغويًا وثقافيًا « مَسألة الإختلاف تُهيمن على عصرنا؛ من اختلاف في الثقافة والطَّبيعة، إلى الإختلاف حوْل الرموز الوطنيَّة والدينيَّة، وهذا يؤدي إلى التردُّد في إقامة العلاقات وتقوقع كل واحد في إقليمه ومُحيطه وحوْل كل ما يشكِّل اختلافه أي هويته »[2].

يعني الحديث عن الآخر اكتشاف الذات، وعلاقة هذه الذات مع الآخر سياسيًا واجتماعيًا وحضاريًا وثقافيًا، بمعنى مُمارسة فعل المثاقفة، وهذا الفعل يُحيل إلى طريقين، الأوَّل ايجابيٌ ويتمثَّل في التبادل الثقافي القائم على النّديَّة، والثاني حركةُ هيمنةٍ وإقصاءٍ وتمركزٍ ورفضٍ لكلِّ غيريٍّ. وقبل الولوج إلى فضاء المثاقفة كما عَرَّفها علماء الأناسة من حيث أنَّها تفاعلٌ بين الثقافات وتأثيرٌ أو تأثُّرٌ متبادلٌ نتيجةَ الإتصال الحاصل بينها واحتكاك بعضها ببعض، نقول بأنَّ أهمَ ركيزةٍ للمثاقفة هو الإختلاف، فالبحث في إشكاليته وتجلياته هو بحثٌ أساسًا في كيفيَّة تشكُّل البُنيات والأنساق المعرفيَّة التي تحدِّد العلاقات الإنسانيَّة، ابتداءً من علاقة الأنا بالأنا، ثم علاقة

1- عماد عبد اللطيف، البلاغة والتواصل عبر الثقافات، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ط1 ،2012م، ص، 13.

2-Jean-Marie Benoist, *Facettes de l'identité*, in L'Identité: *Séminaire Interdisciplinaire*, 1974-1975, Edition Grasset, Paris,1977, p, 95.

الأنا بالآخر، والسعي إلى تفكيك الثقافة المؤسسة للنَّمطيات (les stéréotypes) والأفكار المسبقة (les préjugés) والصوَّر المتخيَّلة (les images imaginaires) التي تسيطِّر وتحدِّد علاقات التفاعل والتواصل « فالإختلاف من أجل الإختلاف، أو الإختلاف المُطلق، معناه تشتيت لا نهاية له للآراء والمعتقدات، كلٌ منها منغلقٌ على ذاته، رافضٌ للآخر، كلٌ منها يشكِّل عصبيةً لا تقبل بالتعايش. فهو إذن صراعُ العصبيات وما يجرُّه من فوضى على النظام الاجتماعي»[1].

إن الإيمان بالإختلاف يقتضي من " الأنا " تجاوز بعض مظاهر أنانيتها وشوفينيتها والعَكس صائبٌ، ذلك أنَّ البناء الحضاري الجديد يقتضي ويفترض مساهمة القطبين، لإنجاز توازنٍ عقلاني بين المُنتج والمُستهلك في ميادين الثقافة والإجتماع وغيرها، فالإرتكاز الأحادي ينتج اختلالًا بين الهويات ويدفع بالبُنيات الثقافيَّة والأيديولوجيَّة إلى استغلال الإختلافات الدينيَّة والمعرفيَّة والثقافيَّة الموجودة في "الأنا" في شكل صوَّرٍ وتراكماتٍ موروثةٍ، لترسيخ نتائج تتَّسم بالعدائيَّة والروح الصداميَّة « المُجتمع البشري هو جملةٌ من العلاقات التي ينسجها الناس فيما بينهم، أو التي يقيمونها مع الطَّبيعة وبقية الكائنات، على سبيل التداول أو على سبيل الإندماج والتَّفاعل. وهذا هو معنى التواصل، إنَّه عبارةٌ عن تعايش الناس بعضهم مع بعض، أو وسط محيطهم الطبيعي. وما يجعل الاتصال ممكنًا، هو الوسائط والوسائل التي يبتكرها البشر، كما تتَّجسد في اللُّغات أو في التقنيات، أي ما في المنتوجات الرمزيَّة من العلامات والنُّصوص والمعايير أو في المنتوجات الماديَّة من السلع والأدوات والقنوات »[2].

إنَّ رسالة الوجود تفترض معرفة "الآخر"، والآخر هو الإختلاف، والإختلاف لا يُمكن إدراكه دون ذات مُهيأةٍ، مستعدةٍ لفهم الخصوصيات واستثمارها واستيعابها في مشروعٍ نهضوي يستلهم تجاربه الشخصيَّة والغيريَّة ثم يبلورها في أنساقٍ ومشاريعٍ ثقافيَّة ومعرفيَّة تتماشى مع روح العصر وفلسفته، كما تطلب من الآخر التَّخلص من مركزيته التي حالت وحجبت الرؤية الموضوعيَّة للآخر والغيْر، ونفي وإلغاء ما ترسَّب عنده من صوَّر نمطيَّة شُكِّلت وفق رؤى مغلوطةٍ، ومُتخيلةٍ ناجمةٍ عن أيديولوجياتٍ عنصريةٍ « الصورة المكانيَّة للعالم التي خلقتها الثقافة تبدو أنَّها تتأطَّر بين البشريَّة والواقع الخارجي للطَّبيعة، وتُعدُّ منجذبة باستمرار بين هذين القطبين. تلتفت نحو البشريَّة باسم العالم الخارجي الذي تُعدُّ صورة له، في حين أنَّ التجربة

1- علي أومليل، في شرعية الإختلاف، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1991،ص ص، 10، 11.

2- علي حرب، فتوحات العولمة ومآزق الهوية، المركز الثقافي العربي، ط2، الدار البيضاء، المغرب، 2004، ص، 183.

التاريخية للإنسان تُخضع هذه الصورة لإعادة بناءٍ مستمرةٍ، تُجهد نفسها لبلوغ تمثُّلٍ دقيقٍ للعالم»[1] .

ففكرَة المُثاقفة مطروحةٌ من جميع المنظومات الفكريَّة والثقافيَّة وحتى المركزيات الأكثر راديكاليَّة، فالأغلبيَّة تدعو إلى مُثاقفةٍ تتماشى وأطروحاتها وتستجيب لمرجعياتها التي غالبًا ما تتميَّز بالهيمنة والإقصاء أو بادعاء النَّقاء الإثني والعرقي، وعدم قدرة "الآخر" (غير الغربي/الأوروبي عمومًا والعربي المسلم خصوصًا) على الإستجابة للإندماج الحضاري والتكيُّف مع الغرب [2]، وتستجيب الهويات المهزومة لهذه الرؤى بالإنزواء والتقوقع على نفسها خوفًا من الذوبان والضياع والإغتراب وهي ردودُ أفعالٍ سلبيةٍ، حيث ترى "الأنا " نفسها مظلومةً معطلةً بسبب "الآخر" الكولونيالي الَّذي أجهض كلَّ مشاريع النهضة وترك آثارًا وجروحًا لا يُمكن أنْ تندمل بين عشيةٍ وضحاها.

فشلت المُثاقفة بين "الأنا" المؤمنة بفكر المؤامرة و"الآخر" المعتزُّ بقوته ومركزيَّته « وَصفُ ((الأوروبية)) يُقيِّد مفهوم ((الفلسفة)) فيجعلها محصورةً في المنطقة ((الأوروبية))، فإنَّ فلاسفة الغرب تعاملوا مع هذا المفهوم كما لو أنَّ دلالته كانت مُطلقةً، إذْ يزعموا أنَّ ((أوروبا)) هي وحدها التي أبدعت الفلسفة وأنَّ غير الأوروبيين لا حظَّ لهم في هذا الإبداع »[3].

تساءل أكاديميون حول إشكاليَّة المركزيَّة الغربيَّة في مُحاولةٍ لتشخيصها ومعرفة أسباب نشأتها ومُلابسات تشكُّلها وتمكُّنها من الفكر والوعي الغربيين، وتباينت أطروحاتهم وتأويلاتهم في رؤى متباينة، نُجملها في ثلاث مقاربات، تذهب الأولى إلى أنَّ المركزيَّة الغربيَّة تعود إلى عقدة "تضخم الذات" وشخصيَّة الأنا المُتَّضخمة تستمدُّ سلوكها وقيَّمها ومبادئها من عقدة النرجسيَّة، وهي حالةٌ نفسيةٌ وهميةٌ، تجعل المريض عاجزًا عن تقدير قدراته الحقيقيَّة، تقديرًا عقلانيًا موضوعيًا وتصاحبه رؤيةٌ دونيَّةٌ لكلِّ ما هو مُختلفٌ ومُغايرٌ، مع مغالاة في تفخيم الذات إلى درجة الوصول إلى الهذيان الفكري. وتعتقد الرؤية الثانيَّة أنها حالةٌ تاريخيَّةٌ عاديَّةٌ ناتجةٌ عن موروثٍ حضاري يوناني/روماني وعقيدةٍ دينيَّةٍ مسيحيةٍ/يهوديةٍ، بالإضافة إلى تاريخٍ

1- يوري لوتمان، سيمياء الكون، ترجمة، عبد المجيد نوسي، المركز الثقافي العربي، ط1، 2011، الدر البيضاء، بيروت، ص ص،218- 219.
2- ينظر في هذا المحور:
- برنارد لويس، أزمة الإسلام ، ترجمة حازم مالك، صفحات للدراسات والنشر، دمشق، 2013.
- صامويل بي هانتنجتون، الإسلام والغرب آفاق المواجهة، ترجمة مجدي شرشر، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1995.
3- طه عبد الرحمن، الحق العربي في الإختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، ط2، 2006، الدار البيضاء، ص، 58.

إمبراطوري كولونيالي أدَّى إلى إنتاج ثقافةٍ متعاليةٍ ترى في نفسها صفات الكمال وفي غيرها العجز والنقصان، وتَجنح المقاربة الثالثة إلى أنَّ ما يعتقده الآخر من مركزيَّةٍ عنصريَّةٍ هو مجرد تصورٍ مغلوطٍ وقراءةٍ ساذجةٍ لمنجزٍ حضاريٍ عظيمٍ ومُبدعٍ استطاع أنْ يستفيد من كلِّ الحضارات، ومن كلِّ التيارات التنويريَّة الكونيَّة، من خلال توظيف المناهج النَّقديَّة والعلميَّة، وتسخير جهودٍ ماديَّةٍ ومعنويَّةٍ للوصول إلى تحقيق حضارةٍ إنسانيَّةٍ عالميَّةٍ.

تورج المنظومات الفكريَّة والثقافيَّة المشتغلة بحقل المثاقفة إلى خطابات تدعو لتجاوز الإختلاف وتسعى وراء تحقيق توافقٍ إنساني، يتبنَّى التنوُّع والتعدُّد وينادي بالحوار ونبذ المركزيات وما ينتج عنها من عنصريَّةٍ وإقصاءٍ. ولكن هذا الخطاب لم يتعدَّ واقعيًا حدود جماليات التعبير والمجاز والأماني، فقد ازدادت الهُوَّة وتعمَّقت فجوة الإختلافات على الرَّغم من تشخيص ومعرفة المُختلف حوله « ينقسم الإختلاف بين الأمم بحسب المجالات إلى ثلاثة أقسام كبرى هي ((الإختلاف في المفاهيم)) و((الإختلاف في الأحكام)) و((الإختلاف في القيم)) »[1]، لكنَّ معرفة العلَّة لم تصاحبها آليَّة البحث عن العلاج الإجرائي والآداتي، لاستئصال عقبات الإختلاف وعدم التواصل وتزايد القطيعة، فأين الخلل؟

إنَّ إنتاج خطاب ثقافة الإختلاف، تميّز عند القطبين العربي والغربي بالإنشطار التعدُّدي في الرؤية، فانقسمت المنظومات الفكريَّة والفلسفيَّة إلى تياراتٍ متباينةٍ ومتناقضةٍ، تنتج كلٌ منها خطاباتٍ (تراثيَّةٍ وحداثيَّةٍ وأصوليَّةٍ) تعتقد كلٌ منها وبحسب موقعها بصواب مقاربتها، فترى المركزيَّة الغربيَّة بأنَّ « هناك تغايرًا مطلقًا يميّز ثقافة المتحضرين عن ثقافة المتوحشين والبدائيين ويميّز بالتالي الحضارة الغربيَّة عمومًا عن باقي حضارات المجتمعات البشريَّة الأخرى وثقافتها »[2].

وعلى الرَّغم من محاولات بعض علماء الأنثربولوجيا من أمثال كلود ليفي ستروس (Claude Lévi-Strauss)(1908-2009)[3]، خلخلة هذه الرؤى التي تبنَّتها الأنثربولوجيا الكلاسيكيَة وتفنيد أفكارها بتقديم رؤى ومقاربات جديدة، تؤسّس لفكر التنوُّع والتعدُّد الحضاري والثقافي

1- طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2005، ص، 135..

2- عبد الرزاق الداوي، في الثقافة والخطاب، عن حرب الثقافات، حوار الهويات الوطنية في زمن العولمة، ط1، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة،آذار/مارس، 2013، ص، 29 .

3- يرى ليفي ستروس أنه ليس هناك حضارة بدائية وأخرى متطورة وإنما هناك حلول وقراءات وإجابات لقضايا ومشكلات أساسية مثماثلة، وإنَّ المجتمعات جميعها تمتاز بالتفكير سواء الموصوفة بالتحضرأو التوحش، والتنوع الناتج عن الاختلاف في الاستجابات لا علاقة له بالتنوع البيولوجي، لأن هذا الأخير يمثل معادلا موازيا للتنوع الثقافي الذي يعدّ أشمل وأوسع. ينظر كتاب:
كلود ليفي شتراوس، الفكر البري، ترجمة وتعليق، نظير جاهل، مجد للدراسات،بيروت،ط3 ،2007، ص،21.

وهو ما عُرف بالأنثربولوجيا البُنيويَّة، إلا أنَّ المركزيَّة الغربيَّة ترفض الإختلاف في ظلِّ التنوُّع، على الرَّغم من أنَّه استجابةٌ طبيعيةٌ نحو المُغاير، والتعبير عن التباين والتنوُّع قد يأخذ أشكالًا تعبيريَّةً مختلفةً، تتراوح بين الإستحسان والإستهجان، التَّقارب والتَّعاون والتَّجاهل والتَّنافر وغيرها، فهي تعتقد بأنْ « تتحوَّل ظاهرة الإختلاف الثقافي إلى ذريعةٍ في يد حركاتٍ عنصريَّةٍ، هدفها نشر أفكار الإمتياز والتفوُّق العرقي، والدفاع العلني عن أطروحة انعدام التكافؤ والمساواة بين الثقافات البشريَّة، عندئذ يكتسي المشكل طابعًا آخر، حيث يترتب عنه تداعياتٌ أخلاقيَّةٌ ومواقفٌ سياسيَّةٌ تتبلور بشكلٍ مكشوفٍ في السلوك المُحتقِر للثقافة المغايرة والمعادي لها»[1].

وإذا كانت هذه رؤية "الآخر" المتقدِّم تكنولوجيًا وحضاريًا، فإنَّ "الأنا" الموسومة بالتَّخلف، قد شكَّلت لنفسها رؤيةً خاصةً نحو هذا الغرب (الآخر) ونمذجته ضمن صورة المتسلِّط الكولونيالي، الصليبي، رمز الإستلاب والإستغراب والهيمنة الثقافيَّة « هو (الغرب) وبقدرته الفائقة على تسمية الأشياء، إذ يسمينا، يحدِّد ماهيتنا (من نحن وما نحن) وبالتالي يقرِّر موقفه منَّا، وأسلوب معاملته لنا : نحن ((إرهابيون)) مثلًا، إذا لم نتنازل عن مطالبنا وتجاسرنا على القتال من أجلها، ونحن ((مُعتدلون)) إذا رضينا بالمساومة وقبلنا بالأمر الواقع، وفي كلِّ الأحوال، هدفه بالنسبة إلى الآخر هو أنْ يخصيه بالمعنى الفرويدي للكلمة، كشرطٍ للهيمنة عليه كليًا »[2].

تتحمَّل المرجعيات التكوينيَّة للمنظومتين وكذا المرويات الكبرى والنماذج الانتقائيَّة من التاريخ، مسؤوليَّة التنميط الراسخ في الثقافة الفرديَّة والجماعيَّة، يُضاف إلى ذلك عجز النُخب الثقافيَّة والسياسيَّة في إيجاد بدائل لصراع الحضارات أو حوارها، فقد انقسمت هذه النُخب إلى تياراتٍ واتجاهاتٍ فكريَّةٍ وأيديولوجيَّةٍ مختلفةٍ، تختلف حول جوهرِ القضايا التي تؤسِّس لفكر الإختلاف، كقضايا الدين والدولة واللُّغة والعلمانيَّة والحقوق وغيرها من الإنشغالات التي تكوِّن فكر المُختلف فيه، فأصبح السؤال اليوم ليس كيف نتحاور ونتفق، بقدر ما هو سؤال حول المُحاور؟ والى أي منظومةٍ فكريَّةٍ وقيميَّة ينتمي؟

وسؤال شرعيَّة المُحاور تتجاوز المنظومة الفكريَّة العربيَّة المُتشظيَّة والمنقسمة والمهزومة حضاريًا إلى المركزيَّة الغربيَّة ذاتها، فانتقال النُخب الغربيَّة من المركزيَّة الغربيَّة الأوروبيَّة إلى المركزيَّة الأمريكيَّة، أحَدث إرباكًا معرفيًا كبيرًا حول العديد من القضايا الجوهريَّة كالعلمانيَّة

1- عبد الرزاق الداوي، في الثقافة والخطاب عن حرب الثقافات، مرجع سابق، ص، 30.
2- هشام شرابي، الثقافة العربية في المهجر، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 1988، ص، 26 .

والموقف من الكنيسة وقضايا المجتمع كالإجهاض أو القضايا السياسيَّة والجيواستراتيجيَّة المتعلقة بالإنتشار والنُفوذ « إنَّ مفهوم ((الآخر)) يَنطوي في الغالب على فهم جوهراني للذات، أي أنَّ الذات وهي تحدِّد ((آخرها)) ترى نفسها هي الأساس الذي تصدر عنه المعايير التي يمكن من خلالها تحديد من هو ((الآخر)) وكذلك موقع ذلك الآخر في سلَّم القيَّم، ومن هنا فإنَّ تحديد ((الآخر)) يتضمن موقفًا أخلاقيًا ينضم إلى الموقف المعرفي، ومن خلال الموقف الأخلاقي تحدَّد مكانة الآخر، هل هو جيدٌ أو رديءٌ، خيِّرٌ أم شريٌ، مقبولٌ أو غير مقبولٌ وهكذا »[1].

تكمن أهميةُ الإختلاف في جملة المفارقات التي تحدث من صراع الأنا والآخر، ذلك أنَّ سُنَّة التدافع تبيح وتجيز البقاء للأنفع وفق منظومةٍ أخلاقيَّةٍ إنسانيَّةٍ، تَجعلُ رسالتها تتجاوَز فضاءها المحلي وتتَّجه نحو الفضاء الكوني الرحب، فالليونة والتسامح من مبادئ التفوُّق الحضاري الَّذي يستطيع الإستثمار في الإختلاف ويَجعل منه أرضيَّةً للبناء الحضاري الإنساني « غير أنَّه آن الأوان لإعادة النَّظر في مفهوم الغرْب، فكمْ التبس هذا المفهوم في الوعي - واللاوعي- العربي؟ ذلك أنَّ المُخيِّلة الإسلاميَّة تختزن، هي بدورها، صُوَرًا متناقضةً عن الغرب، لذلك يتعيَّن الكشف عن مدلولات هذه الصوَّر وتفكيك مُسبقاتها ونقد ((الغرب المُتخيَّل)) الذي مازال يَجد كثيرًا من ردود الأفعال والمواقف العربية »[2]، وستصطدم حتمًا هذه الرؤى الإستشرافيَّة بعقبات المركزيات والمرجعيات والعصبيات، لأنَّها تدافع عن بقائها وتموقعها في فضاءاتٍ أيديولوجية براغماتيةٍ، تتغيَّر وتتبدَّل، بتغيُّر المواقف والمنافع والمراجعات، فالعالم يشهد مراجعات كبيرة في النظم والقيم والمفاهيم، فالعولمة بمختلف صيَّغها تسعى لتصويب المفاهيم وتفتح بفضل فتوحات عالم الاتصالات رهانات وتحديات جديدة تتعلق بتفكيك العديد من الأفكار، كما تشجع على النقد الذاتي داخل المركزيات نفسه « إنَّها أزمة الحضارة التقليديَّة والحضارة الغربيَّة أيضًا، فالحضارات التقليدية مُهاجَمةٌ ومُهَددةٌ من طرف: التقدُّم والعولمة والغرب، فهذه الأوجه الثلاثة حقيقة؛ التقدُّم يدَّمر تضامنهم وبُناهم السياسيَّة ويُنتج طبقة وسطى جديدةً مستغربةً، وفي الآن نفسه يؤدي إلى بؤسٍ كبيرٍ، إنَّ التطوُّر على الطريقة الغربيَّة نموذج لا يحترم الخصوصيات الثقافيَّة »[3].

1- سعد البازعي، الاختلاف الثقافي وثقافة الاختلاف، مرجع سابق، ص، 36.

2- محمد نورالدين أفاية، المتخيل والتواصل، مفارقات العرب والغرب، مرجع سابق، ص، 119.

3- Edgar Morin (Entretien) *l'Un des Tragédies de l'Europe, c'est que les nations sont égocentriques*, propos recueillis par: Robert Jules et Philippe Mabille, la Tribune,02/05/2015.disponible sur: http://www.latribune.fr.

وعلى الرَّغم من ثورة بعض النُخب شرقًا وغربًا على تطرّف المركزيَّة الغربيَّة وتمسكِّها بجماليات وقوَّة منجزها الحضاري وإقصائها لكل المساهمات الإنسانيَّة، فإنَّ روح التشاؤم تسيطِّر على منظري ومؤسسي فكر الإختلاف ودعاة ثقافته، فالمبادرات الفرديَّة آلت جميعها إلى الفشل وبقيت رهينة صفحات الكتب والموسوعات، فدعوات الإنفتاح والتسامح كثيرةٌ ولكن الإستجابات الفعليَّة والفعالة، مازالت لم تتجسَّد واقعيًا « سيبقى هذا التوتر قائمًا بالرَّغم من صيغ ((التعايش)) لأنَّ المسألة رهينةٌ بطَّبيعة علاقات القوى وبالشروط العامة لتأكيد الذات، وفي غياب هذه الشروط سنبقى نتبّع السياسة التي يختارها الغرب لنا، ونسلك سُبُلاً ((نضاليَّة)) يُمليها ((هو)) عنَّا، ونتحاور أو نتفاوض معه حينما نرضخ للقواعد التي يفرضها هو »[1].

إنَّ التناقض الكبير الذي تأسَّست عليه المنظومتان العربيَّة والغربيَّة حول فكرة الإختلاف يستوجب إعادة قراءة وتركيب تشمل البُنى والمُعتقدات والركائز المعرفيَّة والأيديولوجيَّة، للوصول إلى صياغة مفاهيميَّة جديدة لثقافة الإختلاف والإيمان كما يقول محي الدين بن عربي بأنَّ « الخلاف حقٌ حيث كان »[2]. فالبحث في مشروعيَّة الإختلاف وضرورته كقيمةٍ حضاريَّةٍ فطريَّةٍ وحتميَّةٍ لكل تعاونٍ إنسانيٍ، يتَّطلب أولًا الإيمان بالحوار كآليَّةٍ للاستمراريَّةٍ في عمليَّة المثاقفة « الأصل في الحوار، الإختلاف، إنَّنا لا نَدخل في الحوار إلا ونحن مختلفان، بل إنَّنا لا نتحاور إلا ونحن ضدان، لان الضدين هما المختلفان المتقابلان، والحوار لا يكون إلا بين مختلفين متقابلين، أحدهما يطلق عليه اسم ((المُدعي)) وهو الَّذي يقول برأيٍ مخصوصٍ ويعتقده؛ والثاني يطلق عليه إسم ((المُعترض)) وهو الذي لا يقول بهذا الرأي و لا يعتقده »[3].

لم تفصلْ المُقاربات بمختلف أطيافها واتجاهاتها في مفهوم الإختلاف، من حيث أنَّه مُجرد تباينٍ حوْل مسألةٍ معينةٍ قد يأخذ أشكالًا وتلويناتٍ مختلفةً، تتنوَّع وفق المُختلفيْن أو المُختلفِين، ومن مظاهره المُجادلة والتنازع والإفتراق واللامساواة، كما قد يؤول إلى الإتفاق حول مشتركٍ أو مصلحةٍ وغايةٍ، وإذا كانت القطيعة المُطلقة ممكنةً في بعض المسائل والقضايا فإنَّها تكاد تكون مُستحيلةً في الميدان الحضاري والثقافي، لأنَّ المادة المكوِّنة والمؤسِّسة للميدانين هو الإنسان، والإنسان خُلق ليتواصل ويحتكَّ، ويؤثر ويتأثر ويتحاور كما يتصادم وهكذا « فالإختلاف أساسي لوجود الثقافة لكنَّه يزيد وينقص تبعًا لعوامل كثيرةٍ منها التاريخي والجغرافي والثقافي

1- محمد نورالدين أفاية،المتخيل والتواصل، مفارقات العرب والغرب، مرجع سابق، ص، 118.
2- محي الدين ين عربي، الفتوحات المكية تحقيق عثمان يحي، الباب الثامن والخمسون وخمسمائة (في معرفة الأسماء الحسنى، القادر والقدير، حضرة الاقتدار) الجزء الرابع، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1405هـ/1985م، ص، 296.
3- طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، مرجع سابق، ص، 28.

البحث. ومحصلةُ هذا هي أنَّ الإختلاف والتجانس مُتغيران تبعًا لظروف كثيرة »[1]. فالإختلاف في الفكر والتنوُّع في الثقافات من أبرز عوامل التطوُّر والثراء في المجتمعات البشريَّة، وبقدر ما يكون المجتمع متسامحًا، مستعدًا لتقبُّل الآخر/المُختلف بقدر ما يستطيع بناء مسيرة تطوره وأداء رسالته « فمهما كان موقفنا الفكري والفلسفي من الغرب سلبيًا، يبقى هذا الغرب بحضارته ومنجزاته واقعًا متحققًا لا يمكن القفز عنه، لكننا لكي نستطيع رؤية هذا الغرب، يجب أنْ يكون لنا عيون نرى بها، ولكي نسمع الغرب يجب أن يكون لنا عقول ندرك بها، أي أنَّنا لكي نرى الغرب وندركه ونستفيد منه أو ننتقده، علينا أن ننضج كذات أولاً، وأن نخرج من دائرة الصراع على الهوية نحو إدراك موضوعي للذات والهوية في ضوء حقائق الواقع وحقائق التاريخ »[2].

إنَّ إمكانية التعايش بين الثقافات ممكنةٌ إلى حدٍ بعيدٍ، ففضاء التنوُّع والإختلاف يتَّسع لاستقطاب جميع الخصوصيات، وليس الأمر بمقاربة طوباويَّة أو أُمنيَّة من أُمنيات العاطفة والوجدان، فمن شروط الفاعليَّة الحضاريَّة المشتركة أن يتجاوز الأنا والآخر، الخصوصيات والإيمان أنَّ لكلِّ حضارةٍ خصوصياتٍ، مع وجوب استبعاد الصوَّر الإنتقائيَّة من التاريخ والتراث للإستدلال على العداوة والإنفصال، فكثيرًا ما يتمُّ توظيف صوَّر ومشاهد ومقولات من التاريخ، تمَّ اختيارها بمنهجٍ متعمَّدٍ لتحقيق غايةٍ مسبقةٍ، ويتمُّ في نفس الآن تناسي مشاهد تدفع نحو التعايش والمثاقفة « فإذا كان اختلاف الثقافات من الأمور البَدهيَّة ...فإنَّ وجود تشابهٍ بين الثقافات هو أيضًا من الأمور البَدهيَّة، بحكم الإنتماء إلى العائلة البشريَّة التي تجعل بعض المعتقدات والعادات وغيرها من الإرث الإنساني الذي يبرِّر وصف شعبٍ أو مجتمعٍ، بأنَّه شعبٌ أو مجتمعٌ إنسانيٌ، أو وصف فردٍ بأنَّه ينتمي إلى ذلك الشعب أو المجتمع...إنَّ دراسة ثقافة من الثقافات ينبغي أن تنطلق من الوعي بالإختلاف أو التشابه وليس العكس »[3].

الإختلاف ليس مبدأ ولا فلسفةً ولا ثقافةً ولا منهجًا، فهو يتجاوز هذه التصنيفات، ليقرِّر شرعيَّةً فطريَّةً أوجدها الله في مخلوقاته للتعارف ضمن القواسم الإنسانيَّة المشتركة، فكلّ تنميطٍ أو هيكلةٍ تُفقده قيمته وتَحرِم الإنسانيَّة من الإستفادة ممَّا يُتيحه التنوُّع في الطاقات والقدرات والأفكار والآراء والتوجهات والإختيارات في بناء الحضارة المشتركة، والتخفيف من حدَّة الصراعات

1- سعد البازعي، الاختلاف الثقافي وثقافة الاختلاف، مرجع سابق،ص، 14.
2- محمد عادل شريح، ثقافة في الأسر، نحو تفكيك المقولات النهضوية العربية، دار الفكر، ط1 1429هـ - 2008م، دمشق، ص ص،343-344.
3- سعد البازعي، الاختلاف الثقافي وثقافة الاختلاف، مرجع سابق، ص، 15.

والخلافات التي تضعف الذات الإنسانيَّة برمَّتها، وقد صدق ابن عربي حين وضع نظريَّة في العلاقات الإنسانية ترقى إلى درجة المثاليَّة، بتبنّيها الحُبَّ كمعيارٍ لتجاوز الإختلاف:

لقدْ كنتُ قبلَ اليومِ أُنكر صاحبي إذا لم يكن ديني إلى دينِهِ داني

وقد صار قلبي قابلاً كلَّ صورةٍ فمرعى لغزلان وديرٍ لرهبانِ

وبيتٌ لأوثانٍ وكعبةُ طائفٍ وألواحُ توراةٍ ومصحفُ قرآنِ

أدينُ بدينِ الحبِّ أنىَّ توجَّهتْ ركائبه فالحبُّ ديني وإيماني (1)

1- الشيخ الإمام محي الدين بن علي بن العربي، ترجمان الأشواق، اعتنى به، عبد الرحمن المصطاوي، دار المعرفة بيروت، ط1، 1425هـ/2005م، ص ص،62 -63.

الآخـر

"Entre autrui et moi-même il y a un néant de séparation. Ce néant ne tire pas son origine de moi-même, ni d'autrui, ni d'une relation réciproque d'autrui et de moi-même; mais il est, au contraire, originellement le fondement de toute relation entre autrui et moi."(1)

الآخر مُصطلحٌ ومفهومٌ تجاذبته الدياناتُ والفلسفاتُ والمقارباتُ العبرمناهجية (العلوم البينية) لتُحمِّله دلالات الوجود والضرورة والحتميَّة، فمهما اختلفت الرؤى والمقاربات والتأويلات في تشكيل الآخر وتخيُّله(2) أو صناعته(3) أو إقصائه وتهميشه يبقى الوَعي بالآخر ضرورة لصيغة الوجود والكينونة والطرف الفاعل في معادلة الصراع والبقاء، ولأنَّ الحضارة تراكمٌ معرفيٌ وعلميٌ واجتماعيٌ وتاريخيٌ متواصلٌ منذُ بدء الخليقة إلى اليوم سيتواصل التدافعُ الحضاري بمختلف الأشكال والألوان إلى نهاية الوجود البشري.

فالآخر وفق رؤية الحتميَّة ومِنظارها دليلٌ على تفاعل الذات وتمكينٌ لها بتطوير قدراتها وتحقيق انسجامها النفسي واستعادة توازنها ضمن النسيج الحضاري الإنساني، فهو حتميَّة مهما كانت صيغة تواجده، سالبًا حين يكرِّس الإغتراب والدونيَّة وموجبًا حين يدفع "الأنا" لاكتشاف نفسها في مرآة الغيْريَّة والإختلاف، قَصد إعادة التموقُع في صرح البناء الحضاري، العالمي والإنساني.

فالتواجد الأحادي أصبح معادلةً غير ممكنةٍ ومستحيلة التحقيق والإنجاز « تتمظهر الحاجة إلى الآخر كقيمةٍ حيويةٍ في اعتراف الآخر أيضا (بالأنا) كضرورةٍ، وبأنَّ كلانا يريد البقاء والتواجد ضمن هذه الثنائيَّة، فالأفراح والمسَّرات تتضاعف بالمشاركة وكذا المآسي تُخفَف بالتقاسم والمشاركة وهذا يتحقَّق ويتجسَّد بالعلاقة بين الأنا والآخر»(4).

الآخر إنشغال وهاجس إنساني

1- Jean Paul Sartre, *L'Être et le Néant* (1943).

2- تييري همتش، الشرق الخيالي ورؤية الآخر، صورة الشرق في المخيال الغربي ، الرؤية السياسية الغربية للشق المتوسط، ترجمة الدكتورة مي عبد الكريم محمود،ط1، دار المدى ، دمشق، 2006.

وكتاب: رنا قباني، أساطير أوروبا عن الشرق، لفّق تَسُدْ، ترجمة دكتورة صباح قباني، طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق ،1989.

بالإضافة إلى مقالات مجلة السياسة الأوروبية : Selenn Carof, Aline Hartemann, *la Construction de l'autre. Définir ((les identités à la marge)) dans l'espace européen*, politique Européenne, 2015/1, N^e 47, l'Harmattan, Paris.

3- ادوارد سعيد، الإستشراق، المفاهيم الغربية للشرق، ترجمة الدكتور محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2006.

4- Pierre Karli, *Le Besoin de l'Autre, une Approche Interdisciplinaire de la relation à l'autre*, Odile Jacob, février 2011,Paris , p, 12.

تُشير نظريات عِلم اجتماع المَعرفة أنَّ ظهور مفهومٍ معينٍ أو سُقوطه لا يتِّمُّ بمحض الصُّدفة، بل نتيجة تفاعل مجموعةٍ من العوامل الثقافيَّة والسياسيَّة وحتى الإقتصاديَّة، ولهذا فإنَّ بروز مُصطلح "الآخر" مقترنًا بمفهوم "الأنا" كان محصِّلةً لعوامل كثيرة تتعلَّق وتتقاطع مع الهوية وإدراكُ الذات في علاقاتها مع الغيريَّة والإختلاف والمثاقفة في مرحلةٍ أولى، وفي مرحلةٍ ثانيةٍ بضرورة تصويب الصوَّر النَّمطيَّة السلبيَّة التي شكَّلت "الآخر" فأصبحت صورته السَّالبة من الثوابت الراسخة والماهيات المتجذِّرة في الوعي الفردي والجماعي بفعل قوَّة التداول، والتسويق الإعلامي وحتى النخبوي.

ومسألة "الآخر" قضيَّةٌ جوهريَّةٌ "للأنا" فالفطرة الإنسانيَّة تقرُّ باستحالة الإستمراريَّة الأحاديَّة والقطبيَّة المفردة، فالإشكاليَّة في أصلِّها وجوديَّةٌ ترتبط بحدثٍ هامٍ هو اللِّقاء بالأجنبي/الغريب، «إنَّ اللِّقاء مع الآخر ومع أناسٍ مختلفين يشكِّل دائمًا تجربةً أساسيَّةً وإنسانيَّةً لجنسنا...إنَّها لحظةٌ حاسمةٌ للتاريخ البشري واكتشافٌ رائعٌ أنْ نُدرك أنَّ العالم يسكُنه بشرٌ غيرنا »[1].

وقد تساءل الفِكر الإنساني مسبوقًا بالخطاب الديني حول "الآخر" وحاولت الفلسفات بمقارباتها وتأويلاتها المُختلفة إيجاد مفهومٍ ودلالةٍ تُمكِّن من معرفته وإدراكه ضمن سياقات المعرفة وأنساق الثقافة والأنثربولوجيا.

ولكنَّها وعلى الرَّغم من اختلافاتها وتناقضاتها أحيانًا تُقرُّ بحقيقةٍ مطلقةٍ هي ضرورة "الآخر" وحتميَّته في معادلة العقل التواصلي والعمل التفاعلي استجابةً لضرورة التدافع الحضاري والسُّمو بالنَّفس البشريَّة وتطهيرًا لها من الأنانيَّة وأفكار الإقصاء والتهميش باعتبار الإنسان هو جوهر الوجود.

يذهب مؤرخ الفنّ جاكوب بوركارت (Jacob Burckhardt) (1818-1897) إلى « أنَّ أهمَّ اختراعٍ في عصر النهضة ليس المطبعة ولا المدفع ولا البوصلة بقدر ما هو الفرد (l'individu) الذي اكتشف استحالة العيش الأُحادي، وأنَّ "الآخر" يشكِّل المرآة، وأنَّه لا يمكن الوجود دونه، وأنَّ الثقافة تنمو وتتطوَّر بالإحتكاك مع ثقافة الآخر التي تمنحها التعدُّد والتنوُّع»[2].

1- Ryszard Kapuscinski, *Rencontrer l'Etranger, cet événement fondamental*, le Monde Diplomatique, Janvier, 2006, p, 14-15.

2- Madeleine Bertrand (actes réunis par) *La Littérature Française au croisement des cultures*, colloque de l'Université de Paris- Sorbonne (5-8 mars 2008) Publications l'Adriel , 2009, pp,155-156 .

وانطلاقًا من أرضيَّة ضرورة حضور "الآخر" وحتميَّته، تنوَّعت الرؤية نحوه، من بربريَّة اليونان[1] إلى استعلاء الرومان، إلى دار الحرب ودار السلام في الحضارة العربيَّة والإسلاميَّة.

تطوَّرت وتعدَّدت الرُّؤى والأطاريح حول "الآخر" مفهومًا ووظيفةً، وأصبَّح المُصطلح من أكثر المُصطلحات تداولًا في مختلف الحقول المعرفيَّة، وإنْ كان من الصُعوبة استعراض جميع المقاربات فإنَّ أهمها تلك المتعلِّقة بالوجود والكينونة في فكر جان بول سارتر (Jean Paul Sartre) (1905-1980) والتي أقرَّ فيها بأنَّ "الآخر هم جهنَّم" والذي يعتقد أنَّ « في الواقع الغير هو الآخر، بمعنى الأنا الذي ليس أنا، لكن هذا النفي (اللاأنا) هو هيكل بناء الأنا/الآخر »[2].

أما بول ريكور Paul Ricœur (1913- 2005) فيذهب إلى مطابقة الأنا بالآخر وأنَّ « الذات عينها كآخر تحتوي ضمنًا الغيريَّة إلى درجةٍ حميمةٍ، حتى أنَّه لا يعود من المُمكن التفكير في الواحدة دون الأخرى...ولقد أردنا حين استعملنا الكاف في كآخر التأكيد على الدلالة الأقوى، إذْ لمْ نَشَأ فقط أن نُقيم مقارنة - الذات عينها شبيهة بآخر- بل أردنا التضمين: الذات عينها بما هي آخر »[3].

والوَجه هو المرآة الحقيقيَّة لدعوة الآخر نحو التواصل عند ايمانويل ليفيناس (Emmanuel Levinas(1906- 1995) فمن خلال الملامح والتقاسيم ترتسم مَعالم وصوَّر القبول والرَّفض، الترحيب والإزدراء « إنَّ الوَجه ليلمع داخل أثر الآخر »[4] فالآخر ليس حدثًا عارضًا ولا موقفًا آنيًا، فهو مسؤوليَّةٌ وتضحيَّةٌ، فملاقاة الآخر من خلال مقابلة وجهه ومواجهته يقضي على وحدَّة الإنسان وأنانيَّته، فهو حدثٌ اجتماعيٌ ثقافيٌ حاسمٌ، يدفع "الأنا" لأنْ تتخلَّص من قيود العزلة والوحدَّة.

1- تذهب نظرية الكيوف الأرسطية إلى تصنيف الأعراق وفق فرضيات متعلقة باللون والشكل والمناخ والذكاء وغيرها،فالشعوب الأوروبية تمتاز بالشجاعة، والشعوب الآسيوية بالذكاء والإنتاج الفني، في حين تتمتع أمة الإغريق بأهم الصفات الايجابية لمختلف الشعب لأن « الآلهة قد خلقت اليونانيين من مادة نورانيّة خاصة، بينما خلقت غيرهم من مواد خسيسة »

- أرسطو، السياسة، ترجمة احمد لطفي السيد، مكتبة طريق العلم، القاهرة، 1960، ص، 255.

2- Jean Paul Sartre, *l'Etre et le Néant, essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris, 1943, p, 269.

3- بول ريكور، الذّات عينها كآخر،ترجمة جورج زيناتي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، نوفمبر 2005، ص، 72.

4- Emmanuel Levinas, *Humanisme de l'autre homme*, Editions Fata Morgana, Paris, 1972, p, 69.

فالوجه لحظةٌ فارقةٌ لأنَّه الخريطة الإبتدائيَّة والتَّأسيسيَّة لكلِّ علاقةٍ، والتي قد تتحوَّل إلى مسؤوليَّةٍ في المحافظة على الآخر والتضحيَّة في سبيله « اكتشاف وجه الآخر والإرتباط نحوه بمسؤوليَّةٍ للمحافظة على وجوده وبقائه، تجعل "الأنا" تتطهَّر من الأنانيَّة وتتخلَّص من عُقد الإستعلاء والعنصريَّة لأنَّها تصبح خائفةً وقلقةً على زوال الآخر، هذا الخوف من موت الآخر يسبق خوفي على ذاتي »[1].

الوجه اذن امتدادٌ للايجابيَّة في دَعوتها للأنا بأنْ يتحمَّل مسؤوليَّته في الإنفتاح والتواصل، فالآخر ذاتٌ عميقةٌ صعبةُ التأويل والكشف، في حين يعبِّر الوجه من خلال تقاسيمه عن الصَّفاء والحُبِّ والمقاومة، فهو علامةٌ سهلة القراءة وصورة تنعكس فيها معالم الفرديَّة والتميُّز التي تشكِّل الهوية وترفض التماهي والإنصهار.

فعند لقاء الآخر والتَّقابل معه وجهًا لوجهٍ (face à face) تأكيدٌ على حاجة الذات للآخر وتحطيمٌ لوهمٍ راسخٍ في الأنا باكتفائها بذاتها ومقوِّماتها وإمكاناتها وعدم حاجتها للآخرين، «نحن محاطون بالموجودات وبالأشياء حيث نتحد معها بعلاقاتٍ، عن طريق النَّظر واللَّمس والتَّعاطف وبالعمل المُشترك، فنحن مع الآخرين. فكلُّ هذه العلاقات انتقاليَّةٌ: ألمس شيئًا، أرى الآخر، لكن أنا لَست الآخر »[2].

يتمُّ تأسيس خطاب الغيريَّة كمشروعٍ إنسانيٍ يسعى إلى تحقيق التَّواصل البشري ضمن تفاعلٍ عقلانيّ بين طرفين يؤمن كلٌ منهما بالحاجة للثاني، وفي هذا السياق قَدَّم جاك دريدا (Jacques Derrida) (1930-2004) إستراتيجيَّةً مخالفةً لأطروحات سارتر وليفيناس، تمركزت حول اللُّغة بوصفها فعلًا تواصليًا ووعاءً ثقافيًا، فاللُّغة آليَّةٌ للتَّعرف على الآخر/المُختلف، فضمنها تتشكَّل أنساق الغيريَّة والتعدديَّة الثقافيَّة، فالأنا تنتحر ضمن أَسْيجَةِ اللُّغة الواحدة المَعزولة المُشبَّعة بقيم الإقصاء والإنتقائيَّة « لا أملك إلا لُغةً واحدةً، ومع ذلك فهي ليست لُغتي، فلُغتي "الخاصَّة" هي لُغة لم ترقَ بعد إلى مستوى اللُّغة التي يمكن تمثُّلها، ولغتي أي اللُّغة التي أنوي التحدُّث بها، ومن ثم التفاهم بها هي في الواقع لغة الآخر»[3].

1- Emmanuel Levinas, *Entre Nous, essais sur le penser à l'autre*, Grasset, Paris, 1991, p, 228.

2- Emmanuel Levinas, *Le Temps et l'autre*, Edition PUF, Quadrige, Paris, 1983, p, 211.

3- جاك دريدا، أحادية الآخر اللغوية، ترجمة الدكتور عمر مهيبل، منشورات الإختلاف، الجزائر، ط1، 1429هـ/2008م، ص،55.

أمَّا جوليا كريستيفا (Julia Kristeva) (1941) في مقاربتها للآخر/الغريب فتقرُّ بأنَّه ليس حضورًا صوريًا أو صدىً عابرًا بقدر ما هو موجود فاعلٌ ومتفاعلٌ، يشكِّل حضوره مكونًا أساسيًا من مكونات الهويَّة، فليس غريبًا أنْ يتحوَّل إلى قيمةٍ إنسانيَّةٍ وأخلاقيَّةٍ، بصرف النَّظر عن السياقات التاريخيَّة المُركَّبة لدواعي الهجرة سواء الإراديَّة أو القسريَّة.

الآخر هو الغريب ويحمل هذه الصِّفة باعتبار المقاييس المُعتمدة في التَّعامل والإستقبال، وفي الصِّيغ التي تضعها الأنا لتلتقيه، والتي تستجيب في أغلبها إلى منظوماتٍ فكريَّةٍ وأيديولوجيَّةٍ، والأنا بوصفها ذاتًا مفكِّرةً ومُدركةً يجب أنْ تُؤمن بأنَّ وحدة المجتمعات وتجانسها مجرد وهمٍ وسرابٍ، وكلُّ مجتمعٍ يحمل في نفسه وبين أفراده بذور الغرابة قبل أنْ يسكُنها الغرباء والأجانب و بالتَّالي فليس من المنطقي أنْ نُسقط همومنا وفشلنا على الغريب [1].

فالتَّصوُّرات المتوهَّمة تجعل الآخر « هو ذلك الدَّخيل المسؤول عن شرور المدينة كلِّها...وإلَّا ذلك العدوّ الذي يتعيَّن القضاء عليه لإعادة السِّلم إلى الجماعة. إنَّ الغريب يسكننا على نحوٍ غريبٍ. إنَّه القوَّة الخفيَّة لهوِّيَّتنا، والفضاء الذي يَنسف بيتنا، والزَّمان الذي يتبدَّد فيه وفاقنا وتعاطفنا. ونحن إذ نتعرف على الغريب فينا نوَّفر على أنفسنا أنْ نبغضه في ذاته. إنَّ الغريب، بوصفه عرضًا دالًا يجعل الـ (نحن) إشكاليًا وربما مستحيلًا، يبدأ عندما ينشأ لدي الوعي باختلافي، وينتهي عندما نتعرَّف على أنفسنا جميعًا على أنَّنا غرباء متمرِّدون عن الروابط والجماعات ».[2]

فعلى الرَّغم من دور الصوَّر النَّمطيَّة في تشكيل القاموس المعرفي والمرجعيَّة الثقافيَّة للأنا إلا أنَّ الآخر يبقى مكوِّنًا مركَّزًا من مكونات الهوِّيَّة، فالغرابة (l'étrangeté) تتمظهر في جهل الإنسان بذاته ونفسيَّته، ورفضه التحرُّر من قيود الوهم والسَّراب.

وتتولَّد عن هذه التَّصورات أزمة الهويَّة التي تدفع "الأنا" إلى تصنيف وترتيب الآخرين وفق تراكماتٍ معرفيَّةٍ راسخةٍ في الوعي الجمعي.

1- لم تقتصر "شيطنة" الآخر وتقبيح صورته على الشعوب غير الأوروبية فحسب بل شملت الشعوب الأوروبية في حدّ ذاتها، فقد تضمّنت نصوص سردية وخطابية كثيرة صور تنعت الرجل الأبيض الأوروبي بالوحشية والبربرية والتخلف.ينظر كتاب:

- Alain Montandan, (Etudes rassemblées par), *le Même et l'Autre, Regards Européens*, Université Blaise-Pascal, Clermont Ferrand, France, 1997, p, 4.

2- Julia Kristeva, *Etrangers à nous même*, Editions Fayard, 1988, p, 9.

وتتشكَّل صوَّر "الآخر" عبر أوعيَّةٍ تاريخيَّةٍ وثقافيَّةٍ متنوعةٍ يلعب المِخيال دورًا أساسيًا في صنعها وتسويقها، وخلق إطارٍ مرجعيٍ لتبريرها [1].

تعدُّ مقولة الشاعر الفرنسي ارتور رامبو (Arthur Rimbaud) (1854-1891) " أنا هو الآخر" (Je est un autre)[2]، فتحًا في الفكر المعاصرِ لطرح وتداول قضيَّة "الآخر"، بقراءةٍ نقديَّةٍ تأويليَّةٍ للموروث الفلسفي الغربي والشرقي، بغرض تقديم رؤيَّةٍ جديدةٍ، باستخدام المناهج وأدوات البحث المعاصرة، خاصَّة بعد استلهام التَّراكمات الفلسفيَّة المتبنِّية لجدليَّة الأنا والأخر.

الطَّرفان أصبحا من الرَّكائز الأساسيَّة لكلِّ مقاربةٍ حضاريَّةٍ تتعلَّق بحوار أو صدام الحضارات خاصَّة بعد الثَّورة المعلوماتيَّة وما أفرزَّته من أنساقٍ ثقافيَّةٍ جديدةٍ ووسائط تتقاطع مع الهوية والخصوصيَّة الثقافيَّة، فتحوَّلت العلاقة بين الأنا والآخر من إشكاليَّةٍ فلسفيَّةٍ وثقافيَّةٍ إلى "مرافعة" (plaidoyer)[3] لاستعراض الأدلة والقرائن، نفيًا وإثباتًا، حضورًا وتهميشًا نظرًا للقيمة الوجوديَّة التي احتلتها مُعادلة الأنا والآخر. فمن هو الآخر؟

تحوَّلت قضيَّة الآخر عند اللُّغويين والفلاسفة إلى إشكاليَّة وجوديَّة لتعلُّقها بالتنوُّع والمحافظة على الجنس البشري من الإنقراض (الإختلاف البيولوجي) ودفعًا للإستمراريَّة والتنوُّع، فالإختلاف قيمةٌ وحقيقةٌ كونيَّةٌ، في حين أنَّ التجانس المطلق والخاصَّ صفةٌ طوباويَّةٌ لا تتحقَّق حتى في المدينة الفاضلة.

تذهب موسوعة لالاند الفلسفيَّة إلى اعتبار الآخر «أحد مفاهيم الفكر الأساسية؛ ومن ثم يمتنع تعريفه، فهو نقيض الذات "même" ويقال على كلمات: شتَّى "divers"، ومُختلف

1- يمنح المجتمع الإغريقي مصطلح (xénos) لكل أجنبي يتكلم اللغة اليونانية وبهذا يكون متحضرا، بينما يكون بربريا كل أجنبي لا يتكلم اللغة اليونانية، وهو عبارة عن محاكي أصوات (onomatopée) ويكون غير متحضر، واستمر توظيف مفهوم البربرية عند الرومان وفي الديانة المسيحية للدلالة على المتوحش غير المتحضر.ينظر كتاب :

- Joël Bernât, *« Je est un barbare» et notre inconsolable besoin de barbarie*. In *le barbare. Images phobique et réflexions sur l'altérité dans la culture européenne*, Peter Lang, Berne, 2008, p ,14.

2- Lettres d'Arthur Rimbaud dites "du voyant" à Georges Isambert, Charleville, 13mai 1871.

3- Gerald Berthoud, *Plaidoyer pour l'autre*, essais d'anthropologie critique, Librairie DROZ, Genève, 1982.

"différent" أو مميَّز "distinct" على أنَّ هذه الأخيرة تتعلَّق أولا بالعمليَّة العقليَّة التي تعرف الغيريَّة بواسطتها، بينما تقال الأولى خصوصًا على وجود الغيريَّة من حيث هي موضوعيَّة»[1]

تحوَّلت النَّظريات الباحثة عن تعريف الآخر، إلى البحث في وظيفته وتجلِّياته لعلَّها تجدُ مصدرًا معرفيًا يدُّل على هويَّة المُصطلح المرتحل عبر المعارف وحقول العلوم الإنسانيَّة، وعلى الرَّغم من الإختلافات الجوهريَّة في تعريفه إلا أنَّ الإتجاهات جميعها تنحى نحو ارتباط الآخر بمفهومي الهوية والإختلاف «الآخر يُفهم أساسًا على أنَّه الكائن البشري الآخر باختلافاته»[2]

فالإختلاف أساسُ الآخريَّة وبانتفائه تنتفي المغايرة ويتمُّ التماهي والمطابقة وهذه رؤيةٌ منافيةٌ للطَّبيعة والفطرة، قال الله تعالى ﴿ وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾[3].

والإختلاف آليَّة من آليَّات معرفة النَّفس، فالنَّفس تنعكس في صورة " الآخر" فتتحوَّل الغيريَّة من النَّاحيَّة الوظيفيَّة إلى وسيلةٍ لتجليات "الأنا" وتمظهراتها المختلفة « غير، autre, autrui أحد تصوُّرات الفكر الأساسيَّة ويُراد به ما سوى الشيء، ممَّا هو مختلفٌ أو متميِّزٌ منه، ويقابل الأنا، ومعرفة الغير تُعين على معرفة النَّفس »[4].

وعلى الرَّغم من ارتباط مفهوم "الآخر" بالفكر المعاصر وحركات التنوير المختلفة إلا أنَّ إدراجه وحضوره في المعاجم والموسوعات الأكاديمية يكاد يكون محدودًا قياسًا إلى أهميته[5].

وقد لعبت المرجعيات المختلفة دورًا أساسيًا ومركزيًا في تحديد هويَّة "الآخر"،لارتباطه ارتباطًا مباشرًا بسؤال الهويَّة، فقد تشبَّع بالآراء والأيديولوجيَّات التي تقاطعت فيها توجهات الغالب والمغلوب، فأصبَّح "الآخر" أجنبيًا، متوحشًا، مثيرًا، ومقلقًا.

هذه المرادفات والنُّعوت جعلت "الآخر" يتجاوز الحدود اللُّغويَّة البسيطة إلى تأويلات فلسفيَّة وأنثربولوجيَّة جعلت منه مُصطلحًا استيعابيًا، إقصائيا ومركزيًا، يزحزح ويخلخل كلَّ مُختلفٍ

1- أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط2 2001، الجزء الأول، ص، 124.
2- دليل أكسفورد للفلسفة، تحرير، تد هوند رتش، ترجمة، نجيب الحصادي، المكتب الوطني للبحث والتطوير، ليبيا، الجزء الأول، ص، 36.
3- سورة هود الآية، 118.
4- مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1403هـ - 1983م، ص، 133.
5- على سبيل المثال، لم تتعرض دائرة المعرف الإسلامية إلى مصطلح "الآخر" واكتفت بالإشارة إلى الاشتقاقات المتعلقة بالآخرة واليوم الآخر.

ويركُنُه تحت عقيدة المرجعيَّة، فيبقى سجينًا للتَّصوُّرات التي يصعب تفكيكها وتفنيدها، ولهذا فقد ارتبط حسب محمَّد عابد الجابريّ بالإقصاء والنَّفي والسَّلب « يمكن القول أنَّ ما يؤسِّس مفهوم الغيريَّة في الفكر الأوروبي ليس مُطلق الإختلاف، كما هو الحال في الفكر العربي، بل الغيريَّة في الفكر الأوروبي مقولةٌ تؤسِّسها فكرة "السَّلب" أو "النَّفي" Négation و"الأنا" لا يفهم إلا بوصفه سلبًا أو نفيًا لـ "الآخر"»[1].

والسلبيَّة والإقصاء مفهومان مرتبطان بالفكر الغربي في امتداداته اليونانيَّة والرومانيَّة، الذي يصنِّف "الآخر" وفق انتمائه لليونان وحضارتها، وكلُّ مُختلفٍ « بعيدٌ عن الثقافة والحضارة لأنَّه أقلُّ مرتبة من اليوناني الأصيل وقد يكون فارسيًا أو جرمانيًا أو... »[2].

يبقى الآخر في أكثر المعاني شيوعًا وتداولًا « يعني شخصًا آخر أو مجموعة مغايرة من البشر ذات هويَّة موحدة وبالمقارنة مع ذلك الشَّخص أو المجموعة أستطيع (أو نستطيع) تحديد اختلافي (أو اختلافنا) عنها »[3]

من الشيئيَّة إلى الهويَّة الثقافيَّة

وحول هذا الآخر انعقدت المؤتمرات والنَّدوات وأُلِّفت الكتب برُؤى ومقارباتٍ مختلفةٍ حينًا ومتناقضة في أحيانٍ كثيرةٍ، بين تلك الداعيَّة للتَّكامل والتعاون والأخرى المتبنِّية فكرة الصدام واستحالة التَّواجد المشترك.[4] فمن هو الآخر؟

تكاد تُجمع معاجم اللُّغة العربيَّة على أنَّ لفظ (الآخَر) بفتح الخاء والراء يدلُّ على أحد الشيئين، وانطلاقًا من هذا التَّشكيل اللَّفظي والصَّوتي تبدأ رحلة التَّباين والاختلاف، في نوع الشيئين من جهةٍ، ومدى مرادفة لفظة "الآخر" لمفهوم "غير"، ممَّا يدلُّ على أنَّ التَّأسيس لمفهوم "الآخر" كفكرةٍ متعلقةٍ بوجود "الأنا" ومتَّصلةٍ بهويَّته لم تَظهر إلا مع الفلسفات المُعاصرة وفِكر

1- محمد عابد الجابري، نقاش في فرنسا.. الهوية، ينظر موقع الكاتب www.aljabriabed.net، تاريخ المراجعة (2016/03/25)

2- ميجان الرويلي، سعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط3، 2002، ص، 23.

3- Jean Shillinger, Philippe Alexandre, *Le Barbare, Image phobique et réflexions sur l'altérité dans la culture Européenne*, Peter Lang SA, Editions Scientifique Internationale, Berne, 2008, p, 2.

4- شغل الاهتمام باكتشاف الآخر والوعي بوجوده الفكر الإنساني، وارتبط مفهوم الغيرية بالمثاقفة والهوية فانعقدت المؤتمرات والندوات، ، فغدا من الصعوبة رصدها وإحصاؤها، وانتقل المفهوم من حقل معرفي إلى آخر، مما استحال معه وضع قائمة ببليوغرافية لأهم المؤلفات التي تناولت مسألة الأنا والآخر وقضايا المغايرة.

الأنوار[1]، والمستقرئ للتُّراث الفلسفي الإسلامي يلاحظ تجاوز فلاسفة الإسلام لمفهوم الآخر الدَّال على الإنسان في اختلافه وغيريَّته.[2]

وباستعراض معاجم اللُّغة العربيَّة في تعاملها مع لفظ (آخر) يُلاحظ الباحث اكتفاء بعض اللُّغويين، إتباعهم للجذر اللُّغوي في دلالته على "اليوم الآخر" و"الآخرة" باعتبارهما من المفاهيم الأساسيَّة في القرآن الكريم أو الإكتفاء بذكر دلالات حالاته الإعرابيَّة، كما هو الحال عند صاحب مُعجم "العين" « هذا آخرُ وهذه أُخرى، والآخِر، والآخِرَةُ: نقيضُ المتقدِّم والمتَقَدِّمة، ومُقدّم الشيء ومؤخَّرَه وآخِرةُ الرَّجلِ وقادمَتِه، ومُقْدِمُ العين ومُؤخَّرها في العين خاصَّةً بالتخفيف. وجَاء فلانٌ أخيرًا أي بآخَرَةٍ وبعته الشيء بآخِرَةٍ أي بتأخيرٍ وفعل الله بالآخِرِ أي بالأبَعد، والآخِرُ الغائب والأخْرُ، نقيض القُدْمِ، تقول مضى قُدمًا وتأخَّر، أُخرًا، ولقيته أُخْرِيًا، أي آخِريًا ويقال: الأخير، الأبعد »[3].

وَيكتفي ابنُ منظور في رؤيته للآخر بأنَّه أحدُ الشيئين مُذكرًا بالأوزان الصرفيَّة وبارتباطه بالصِّفات والنُّعوت « والآخَر بالفتح: أحَد الشيئين وهو اسم علَّة افعل والأنثى أخرى، إلا أنَّ فيه معنى الصِّفة لأنَّ افعل من كذا لا يكون إلا في الصِّفة »[4]. والصِّفة تدلُّ على التميُّز والحكم، ويَستدرك مضيفًا إلى أنَّ الآخر قد يأتي مطابقًا للغير « والآخر بمعنى غير كقولك، رجل آخر وأصله أفْعَلَ من التأخر، فلما اجتمعت همزتان في حرفٍ واحدٍ استثقلتا فأبدلت الثانية ألفًا لسكونها وانفتاح الأولى قبلها »[5].

فابنُ منظورٍ لم يشرْ إلى نوع الشيئين من حيث التَّجانس والتَّنوُّع، مؤكدًا على اشتمال الآخر لمعنى الصِّفة والصِّفةُ في لُغة العرب مطابقةٌ للنَّعت في دلالتها على الوصفيَّة لتحديد الحُكم ولكنَّها قد تحمِل معانٍ ودلالاتٍ أخرى كالإظهار وبيان الهيئة، وتحمل الصِّفة معنى الإمارة

1- ربما يعود عدم الإهتمام بالآخر في المعجم اللغوي العربي القديم إلى محدودية تواجد الآخر/الغريب/الأجنبي في المجتمع العربي، بالإضافة إلى الحقوق التي أقرَّها الإسلام لأهل الذمة والتي أقرّت حقوقهم وواجباتهم ممّا جعل تواجدهم حضور طبيعي في المجتمع لا يشكل ظاهرة، وحتى العصر العباسي الذي شهد تمازج الديانات والثقافات وبدأت فيه مظاهر المغايرة والاختلاف تطفو ثقافيا وعرقيا ودينيا من خلال فكرة الشعوبية، فإن الإستجابة لم تتعد حدود المساجلات الشعرية والكلامية.

2- يزخر التراث الفلسفي الإسلامي بدراسات رائدة حول النفس وأنواعها، كشفت عن تطوير المسلمين لمفهوم النفس متجاوزين أطروحات الفلسفة اليونانية خاصة عند ابن سينا والفارابي وفخر الرازي، ولكنهم لم يولوا "الآخر" بأي نوع من التحليل لاعتبارات وجودية حددها القرآن الكريم في انتماء الإنسان لنفس المصدر وإنّ العلاقة بين الأنا و الآخر هي علاقة تعاون وإخاء في ظل الاختلاف كقيمة إنسانية فطرية.

3- الخليل بن أحمد الفراهيدي (تـ170 هـ) كتاب العين، باب الهمزة، ترتيب وتحقيق، الدكتور عبد الحميد هنداوي، الجزء الأول، مرجع سابق، ص، 60 .

4- أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، ابن منظور الإفريقي المصري، لسان العرب، المجلد الرابع، باب "أخر"، مرجع سابق، ص، 12.

5- المرجع نفسه، ص، 12.

اللازمة للشيء، وفي هذا بيانٌ على التميُّز والتفرُّد، فمن خصائص الصِّفات التَّحوُّل والتبديل وعَدم الثَّبات على الحال الواحدة.

وبتوظيف ابنِ منظور للآخر بوصفه واعتباره " شيءٍ"، يَكون قد فتح البابَ أمام تأويلاتٍ وقراءاتٍ جديدةٍ حَوْل المَفهوم باعتبار "الشيء" فلسفةً وجوديَّةً مفتوحةً على الإيجاب والسَّلب، المادي والمعنوي، المُجرد والملموس، الروحي والمادي وهكذا.

ويَرتبط مفهوم الشيء بمعانٍ متعددةٍ ومتنوعةٍ ، تبدأ من الدلالة على « إسم لأيّ موجودٍ ثابتٍ متحقّقٍ يصحّ أن يُتصوَّر ويُخبر عنه سواء أكان حسِّيًّا أم معنويًّا»[1] فالشيء مرتبطٌ بكلِّ موجودٍ حقيقي الثَّابت ماديًا، مع إمكانيَّة وجوده كصورةٍ ذهنيَّةٍ متخيَّلةٍ، وباعتبار الآخر مساوٍ للشيء المُتخيَّل، يُمكن فهم الصورة التي رسمها الرَّاحلة والجغرافيُّون الأوروبِّيون لشُعوب العَالم وتنميطهم وفق تمثُّلات ابتدعها المخيال خدمةً للمركزيَّة الغربيَّة والتَّوسُّع الكولونيَّالي.

فـ"الكَائنُ الموجودُ" بهذه الصِّيغة قد فتح المَجال للتأويل والاجتهاد الأيديولوجي خاصَّةً لمُعتنقي أفكار التَّمركز الإثني الأوروبي الذين رأوا في المُصطلح وعاءً لترويج أطروحاتهم حول التَّفاوت بين الأجناس والأعراق.

فأغلب تمثُّلات الآخر عند الرَّحَّالة الغربيين[2] والمُستشرقين، عبارةٌ عن صوَّرٍ مُنتجةٍ وفق تصوراتٍ ذهنيَّةٍ خياليَّةٍ تستجيب لمرجعيَّات ثقافيَّةٍ وأيديولوجيَّةٍ معينةٍ « فالرَّحَّالة سافروا لخدمة وطنهم، وكانوا عينه التي ترى، ولهذا كانوا غالبًا ما يتمتعون بالدَّعم المالي الرسمي، باعتبار أنَّ روايات رحلاتهم هي التي صَوَّرت العالم كما أرادته الامبرياليَّة »[3].

حاول مُعجم "لاروس" التدَّرج في تحديد معنى لفظة "الشيء" فقصَره أولًا على الكائنات الحيَّة العامَّة في مُحاولةٍ لإنتاج "آخر" يكون معادلًا "للشيء" أولًا ثم مُستجيبًا لاستئثاره بالمَعرفة والإنسانيَّة ثانيًا، فالغرب يَحْلو له دومًا أنْ يرَّى نفسه بروميثيًا، (نسبةً إلى بروميثيوس) الذي

1- معجم المعاني الجامع، http://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar مادة (شيء)(2016/10/15).
2- كارل مايKarl Friedrich May (1842- 1912) رحالة ألماني كتب جميع رحلاته عن الشرق دون أن يتعرف عليه بصورة مباشرة، وكانت أول رحلاته الحقيقية سنة 1899. والرحلات الوهمية كثيرة في الفكر الغربي وتدخل كلها تحت المرويات الكبرى المؤسسة للمركزية الغربية.وقد قال ادوارد سعيد « لم يضع برنارد لويس قدما في العالم العربي خلال أربعين عاما على الأقل، إنه يعرف شيئا عن تركيا كما قيل لي، ولكنه لا يعرف شيئا عن العالم العربي» ينظر: خلدون الشمعة، برنارد لويس واكتشاف الإسلام لأوروبا، مجلة الفكر العربي المعاصر، العددان، 148-149، مركز الإنماء العربي، بيروت، 2009، ص، 134.
3- رنا قباني، أساطير أوروبا عن الشرق، لفّق تسد، طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، ط 3، 1993، ص، 20.

سرق نار المعرفة من الآلهة ليعطيها إلى البشر. ولكن "الشيء" يتَّجه نحو الدِّقة فيصبِح دالًا على « كلُّ مادةٍ ملموسةٌ قياسًا بالكائنات الحيَّة »[1].

يندفع المُصطلح نحو الوَفاء للمنظومة الفكريَّة واللُّغويَّة التي نشأ فيها، ليفصح على أنَّ "الشيء" هو « كلُّ كائنٍ بشريٍ غير قادر عن الإستقلاليَّة »[2] والتعريف يحمل معنى القُصور والعَجز، فالعَجز عن الإستقلاليَّة يحمل الدَّعوات الضِمّنيَّة والمستترة للحماية والوصاية، فتصبِح الغيريَّة في الفكر الأوروبي مرادفةً لمعاني السَّلب والإستعلاء ولتحقيق الهيمنة والسَّيطرة تستخدم المركزيَّة الغربيَّة استراتيجيات خطابيَّةٍ متنوعةٍ وآليات حجاجية اجرائية.

وفي هذا المَعنى يتَطابق "الآخر" مع "الأنا" ويتماهى معهُ ويذوب ويصبِّح عاجزًا على الوجود الإيجابي الفعَال إلا تحت وصاية "الأنا" التي تَملُّك القوَّة وقيَّم الأخلاق والمَعرفة. ولإنجاز الغاية تسعى المركزيَّة الغربيَّة إلى خَلق فعلٍ تنظيريٍ لمفهوم الهيمنة والسَّيطرة، وتتحجَّج في تطبيقه بالنظريات الثقافيَّة والحضاريَّة، وتُسَخر منهجيَّةً عقلانيَّةً تتماشى مع مُمارستها لسُلطة الإستقطاب « يعمل هؤلاء الرَّحَّالة بامرأة أنظمة الحكم الأوروبيَّة، بل حتَّى لو كان لعملهم ((طبيعةً خاصةً)) فقد اعتبروا أنفسهم على الدوام ممثلين للحضارة، ومن حَمَلة كلمتها، وبذلك اكتسبوا حقوقًا وامتيازاتٍ معينةً »[3].

ومن آليَّات الهيمنة وصناعة "الآخر" فاعليَّة التمثيل والتمثُّلات "la Représentation" والتَّنميط "Le Stéréotype" وتوَّظف لذلك أقنعةً داخليَّةً وخارجيَّةً، بإنتاج "آخر" متخلفٍ وبربريٍ متوحِّشٍ يَحتاج إلى عملٍ إنسانيٍ؟ هو الحضارة والمدنيَّة.

ويَلعب المُعجم اللُّغوي دورًا مركزيًا في الإقناع والحجاج، ولذا تستخدم المركزيَّة خطابًا متميّزًا ومقصودًا يَرمي إلى تحقيق الهيمنة من خلال التَّوظيف العقلاني والوجداني لسلطة اللُّغة «وأقصى ما تفعله اللُّغة هو أنَّها تمثِّل هذه السُلطة وتظهرها وترْمز إليها! ولا شكَّ أنَّ قواعد بلاغيَّة معينة تميّز جميع أشكال الخطاب الذي يصدر عن المؤسسة »[4].

1- http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/chose/15712,consulté le (15/10/2016)

2- المرجع نفسه.

3- جيرار لكلرك، الأنثربولوجيا والاستعمار، ترجمة، الدكتور جورج كتورة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 1411هـ/1990م، ص، 23.

4- بيير بورديو، الرمز والسلطة، ترجمة عبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط3 2007 ، ص، 58.

وفي مِحوَر الإسْتعلاء وصِناعة الآخر ينتقي الأنا/المتحضِّر من الآخر/المتخلِّف كلَّ ما يحتاجه، فحتَّى الأدَب الذي يَهتم به في عمليَّة الترجمة، هُو ذاك الأدَب الذي يُظهر المُجتمعات العربيَّة غارقةً في الفساد والتَّخلُّف والرَّجعيَّة وعدم القابليَّة للتحضر، بالإضافة إلى مظاهر الغرائبيَّة والعجائبيَّة والعوالم السحرية البعيدة عن العقلانية وروح الإبداع.

وتَشمَلُ الحَركة الإنتقائيَّة كلَّ مظاهر الحياة الإجتماعيَّة والسياسيَّة والثقافيَّة لتبرير الدونيَّة والإستعمار، ووفقًا لهذا المُعطى يصبِّح الآخر « الآخريَّة تتحوَّل إلى صناعةٍ حينما ترتبط أساسًا بفنِّ التَّمثُّل، ولا ترتكز على المُعطى الموضوعي، فتصير أنت آخرًا بالنِّسبة إلي لا انطلاقًا ممَّا يُميِّزك عني طبيعيًا وثقافيًا، بل انطلاقًا من كيفيَّة تمثُّلي لك. فتتحوَّل عندي من كائنٍ وجوديٍ طبيعيٍ إلى كائنٍ تمثليٍ ارتساميٍ، وتتحوَّل ذاتك إلى ما أتصوَّرك أنا عليه، لا ما أنت عليه فعلًا، وتتحوَّل آخريتك بالنسبة إلي إلى صناعةٍ أتفنَّن في تشييد مَعالمها »[1].

لم يكنْ ابنُ منظورٍ بعيدًا في تعريفه للآخر عن المَفاهيم المُعاصرة، فقد تطابقت نظرته مع رُؤى مُختلف المدارس اللُّغويَّة والفلسفيَّة التي رأت أنَّ الآخر لا يكون مختلفًا ومتميِّزًا إلا في علاقاته مع "الأنا"، وهذا ما ذهبت إليه الأكاديميَّة الفرنسيَّة في مُعجمها « الآخر صفةٌ لجنسين مختلفين من الأشخاص أو الأشياء »[2]، ولكنَّها ترى أيضًا أنَّ "الآخر" قد يدلُّ على التماهي والمطابقة « قد يَحمل الآخر مَعنى التشابه والمساواة والمطابقة كقولنا مثلاً: هذه المدينة باريس أخرى »[3] ويتَّفق الجوهريُّ (تـ293هـ) صاحب (الصحاح) والزُبيدي (1145هـ-1205هـ) صاحب (تاج العروس) مع ابن منظور(630هـ-711هـ) صاحب (لسان العرب) في تعريف "الآخر" من حيث المعنى والتركيبة الصرفيَّة يقول الجوهري « والآخر، أحد الشيئين، وهو إسم على أَفعل والأنثى أُخرى، إلا أنَّ فيه معنى الصِّفة لأنَّ أَفعل من كذا لا يكون إلا في الصِّفة »[4].

وبالتعريف ذاته ثَبَّت صاحب (تاج العروس)، مفهوم "الآخر" ولكنَّه حمَّله معنى الغيرية، فيقول «الآخَر بفتح الخاء؛ أحد الشيئين وهو إسم على أَفْعَلَ إلا أنَّ فيه معنى الصِّفة. والآخر بمعنى

1- المبروك الشيباني المنصوري، صناعة الآخر المسلم في الفكر الغربي المعاصر، من الإستشراق إلى الإسلاموفوبيا، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت ط1، 2014، ص، 15.

2- *Dictionnaire de l'Académie Française*, Tome premier, (A-K) cinquième Edition, Bossange et Masson , libraires, Paris, 1813, p, 104.

3- المرجع نفسه، ص، 104.

4- أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح، تاج اللغة وصحاح العربية، راجعه واعتنى به، محمد محمد تامر، انس محمد الشامي و زكريا جابر احمد، دار الحديث، القاهرة، 1430هـ- 2009م، ص، 29.

غير، كقولك: رجلٌ آخرٌ وثوبٌ آخرٌ وأصله أَفعل من آخر أي تآخر فمعناه أشدُّ تأخُّرًا ثم صار بمعنى المغايرة »[1].

وابتداءً من مفهوم تاج العروس بدأت التغيرات تطرأ على مفهومِ "الآخر"، فبَعد دلالته على الشيئيَّة بدأ ينحو نحو التركيز والتخصيص، فحمل معنى الغيريَّة، ثم فكرة التجانس، فأصبح الشيئان أكثر وضوحًا وجلاءً، فهما شيئان ولكن « الآخر أحد الشيئين ويكونان من جنس واحد، قال المتنبي:

وَدَعْ كُلَّ صَوْتِ غَيْرَ صَوْتِي فإنَّنِي   أنَا الصَائِحُ المُحكي و الآخَر الصَّدَى

وبمعنى "غير" قال امرؤ القيس:

إذًا قُلْتَ هَذَا صَاحِبٌ قَد رَضيتَـــــهُ   وَقَّرْتَ به العَيْنَــان بَدَّلَتْ آخَـــــــرَا [2]

أصبَح الآخر صِفةً ونعتًا يُلازم المُغاير والمُخَالف أي المُتميِّز دون تحديد نوْع الإختلاف وقيمته. وإذا كان البَحْثُ الفَلْسفي قد استطاع أنْ يَضع آليات للتفريق بين الآنيَّة والآخريَّة، فإنَّه عَجزَ على أنْ يفرِّق بين الآخريَّة والغيريَّة.

وقد حاول بعض اللُّغويين إيجاد الفُروق بين الآخريَّة والغيريَّة « ومَدْلُول الآخر في اللُّغة خاصٌ بجنس ما تقدِّمه، فلو قلت: جاءني رجلٌ وآخرٌ معه لم يكن الآخر إلا من جنس ماقبله، بخلاف غير، فإنَّها تقع على المغايرة مُطلقًا في جنسٍ أو صفةٍ، ج، آخرون »[3]. فتخصيص صفة "الآخر" وقصرها على الإنسان إقرارٌ بالإدراك الذي يتميَّز به الكائنُ العاقل عن بقيَّة المخلوقات. ويساوي المُعجم القرآني بين الآخر والواحد ويَعتبر الآخريَّة صِفةً بشريةً لا يمكن أن يتميَّز بها غير الإنسان « آخر، أحد الشيئين يكونان من جنس واحد، ويقابل به لفظًا: "واحد" و"أحد"، ((فتقبل من أحدهما ولم يتقبل من الآخر)) المائدة27، ويُفيد الغيرية »[4].

يبقى مُصطلح " الغيريَّة" أكثر تداولاً وتوظيفًا من مفهوم "الآخريَّة" خاصَّةً في خطابات النقد الثقافي والأدب المقارن ودراسات التأصيل الحضاري، على الرَّغم من أنَّ الآخريَّة تُكرّس ثقافة الإختلاف من خلال تفاعل الإنسان مع الإنسان « ومدلول الآخر في اللُّغة خاصً بجنسٍ ما

1- السيد محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، تاج العروس، الجزء العاشر، مرجع سابق، ص،31.
2- مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، الطبعة الرابعة، 1425هـ-2004م، ص،8 .
3- بطرس البستاني، محيط المحيط، مكتبة لبنان، ط 3، بيروت، 1998، ص، 5.
4- عمر أحمد مختار، المعجم الموسوعي لألفاظ القرآن الكريم وقراءاته، سطور المعرفة، الطبعة الأولى 1423هـ- 2002م، الرياض، ص، 64.

تقدِّمه، فلو قلت (جاءني زيد وآخر معه) لم يكن الآخر إلاَّ من جنس ما قبله، بخلاف "غير" فإنَّها تقع على المغايرة مطلقًا في جنسٍ أو صفةٍ »[1].

ولَعَلَ تفسير شيوع مُصطلح "الغيريَّة" يَعود إلى مقابلته في لمفهوم "altérité" في المَنظومة الفكريَّة الغربيَّة، بالإضافة إلى دلالته على العموم والشموليَّة، فهو أشمل وأكثر اتساعًا لاحتواء الإختلاف في تجلياته وأنماطه وأشكاله المختلفة « والفرق بين غيرين ومختلفين، إنَّ الغيريَّة أعمُّ فإنَّ الغيرين قد يكونان متَّفقين في الجوهر بخلاف المختلفين. فالجوهران المتحيِّزان هما غيران وليسا مختلفين. فكلُّ خلافين غَيران وليس كلُّ غيرين خلافين »[2].

يَسْتفيد الخِطاب المَركزيُّ الغربيُّ في التَّأصيل لهوية الإستعلاء من المُعجم اللُّغوي فهو يصطكُّ لنَّفسه الألفاظ التي يشعر من خلالها بالإنتماء، فاللُّغة صَدى للأفكار والصوَّر الذهنيَّة التي تُؤثِّر وتنعكس في المنظومة الفكريَّة والوجدانيَّة، فاللَّفظ المَنْحوت تسميةٌ مقصودةٌ لإستراتيجيَّة معرفيَّة على حدِّ قول مُطَاع صفدي [3] والمُستعرض لاشتقاق مَفهوم (Autre) "الآخر" في المَعاجم الفرنسيَّة يُلاحظ الجُنوح نحو مركزيَّةٍ قصديَّةٍ تبدأ من مركزيَّة النَّص لتستقرَّ في مركزيَّة الفعل الثقافي.

فالآخر (Autre) في اليونانيَّة القَديمَة يُعادل لَفظ "Allos" الذي يَحمِل معانٍ كثيرةٍ ويَدخُل في تراكيب لغويَّةٍ وسياقيَّةٍ متعدِّدةٍ منها المُشاركة والمُبادلة (Réciprocité) والدَّعوة إلى المُشاركة بين هؤلاء وهُم.

ويُحيل لفظ "Allessein" إلى الدَّلالة على التَغيير والتَحويل، بمعنى انتفاء البقاء على حالٍ واحدةٍ لثبوت عمليَّة التَّغيُّر والتَّطوُّر التي تتَّصل بالإنسان والطَّبيعة اللَّذان يمثِّلان طرفي معادلة الجدليَّة في الفكر اليوناني.

ويقابل لفظ الآخر "Autre" في اللُّغة اللاتينيَّة "Alius" الدَّال على المُختلف والمُغاير والمُتميِّز دون تحديد نوْع وشكْل الاختلاف.

1- أبو البقاء أيوب بن موسى الكفوي، الكليات، معجم في المصطلحات والفوارق اللغوية، تحقيق، عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، بيروت، لبنان، 1419هـ - 1998م، ص، 62.
2- أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، مرجع سابق ص، 368.
3- مطاع صفدي، إستراتيجية التسمية في نظام الأنظمة المعرفية، منشورات مركز الإنماء القومي، بيروت، 1986

وبتتبُّع اشْتقاقات لَفظ "alius" يُلاحظ ارتباطه بدلالاتٍ مُفسرةٍ لنشأة نظريات الإسْتعلاء والتمركز حول الذات، فكلمة "alienare" تعني السَّيطرة على الآخر والهيمنة عليه وتجريده من الإرادة.

في حين أنَّ الفعل "alter" الدَّال على الآخريَّة فإنَّه ارتبط اشتقاقًا بكلِّ ما هو سيء ومشوَّهه وخُلق مرفوض فلفظ "alterare" يعني "التزوير والتحريف" و"ulticare" المُركب مع (ad) تصبح "adulterare" والتي تعني " تقديم رشوةٍ " في حين أنَّ "adulter" تدُّل على الفاحشة والزنا وأخيرًا "altercari" والتي تدلُّ على المُخاصمة والمُشاجرة [1].

ويرتبط بنفسِ دلالات الإساءة والإقصاء لَفظ "altérité" المُترجم إلى اللُّغة العربيَّة بالغيريَّة والذي يَرتبط بالأصل اللُّغوي للفعلين "alter" و"altérer" واللَّذان يرتبطان بفكرة الإختلاف، ولكنَّه اختلافٌ ومغايرةٌ استعلائيَّةٌ واقصائيَّةٌ تؤمن بسلبيَّة "الآخر".

بقي الفِكر الأوروبي كُله متمحورًا حَول البُعد اللُّغوي للفظ الآخر "autre" وفيًا لدلالاته واشتقاقاته المُختلفة، فهو وليدٌ شرعيٌ للمعجميَّة اليونانيَّة واللاتينيَّة .

ولَعَلَّ هذا ما يبدِّد غرابة نعت "الآخر" بالشَّيطان (le diable) في فِكر ولُغة القرن السَّادس عشر.[2] الشَّيطان المارد، المضلِّل والمُخادع والذي استطاع تضليل حتى ديكارت (René Descartes) (1596-1650) وجعله يشكُّ في كلِّ شيءٍ.

اللَّبنات التأسيسة لكلِّ نظريَّةٍ معرفيَّةٍ أو تصورٍ ثقافيٍ هو اللُّغة، فاللَّفظ مقصودٌ بجوهره لتحديد معنى وتحقيق فِكرةٍ مقصودةٍ ومحدَّدةٍ، فالحضارات والثقافات تنعكس في شكل تمثيلات لفظيَّة منتقاةٍ ومختارةٍ لأداء وظائف بعينها.

اللُّغة هي تجلِّياتٌ للحضارة والثَّقافة وهي التي تشكِّل الوعي بالأنا والآخر، فالوَعي أساسه تصوُّرٍ لغويٍّ، فالرُّموز اللُّغويَّة ليست حياديَّة لأنَّ التفكير هو صانعها وناحتها وموظِّفها، وفي هيكل اللَّفظ يتأسَّس الفكر، فكلُّ موروثٍ ثقافيٍّ ومعرفيٍّ ينشأ ضمن مُعجمٍ لغويٍ مقصودٍ.

وإذا كانت أنظمة التَّحيُّز متعدِّدة منها القوميَّة والطَّبقيَّة والعرقيَّة، فإنَّ التَّحيُّزات اللُّغويَّة تُشكِّل العمدة والمركز، باعتبارها من مكونات الهويَّة ومعيارًا للغيريَّة والإختلاف.

1- Jacqueline Picoche, *Dictionnaire Etymologique du Français*, Dictionnaire le Robert, *les Usuels*, Paris, p, 28.
2- *Dictionnaire de la Langue Françaises du seizième siècl*e, tome premier, Edmont Huguet, Slatkine reprints, Genève, 2010, p, 414.

وفتح التَّحيُّز اللُّغوي ظهور مُعجمٍ حضاريٍ/غربيٍ في تصنيف الحضارات والثقافات، ويُطلق هذا المعجم نُعوت الإحتقار وأوصاف الدونيَّة على المُختلف/المُغاير، في مقابل امتداح الغرب وقِيمه.

المركزيَّة الغربيَّة في تحيُّزها اللُّفظي والمعرفي، لا تستثني حتى الدُّول الأوروبيَّة نفسها، فهي تضع تصنيفًا تراتبيًا يُعطي المركزيَّة لفرنسا وإسبانيا وايطاليا، على حساب دولٌ تعتبر هامشيَّة قياسًا بالموروث الثَّقافي الإغريقي « طبيعيًا إنَّ فرنسا وإسبانيا وايطاليا من المُميَّزين والمُفضَّلين لأنَّهم يشكِّلون مُجتمع الحداثة، وباحتلالهم المركز السِّياسي والثَّقافي لأوروبا في العَصر الوسيط وعَصر النَّهضة »[1].

يَتشكَّل الأنا والآخر من مَنظوماتٍ فكريَّةٍ وثقافيَّةٍ تتوافق مع المرجعيَّة التَّأسيسيَّة بصرف النَّظر عن عقلانيَّتها وقيمتها، وتتحكَّم في الطرفين لأنَّها تلبِّي المَصلحة والمَنفعة والحاجَة، وتخضع الرَّؤية غالبًا لبراغماتيَّة آنيَّة وظرفيَّة تتغيَّر بتغيُّر المواقف والظُّروف.

دفع شُعور الأنا الموسومة بالتَّخلُّف والبَداوة والتَّوحُّش والبربريَّة والدونيَّة إلى المُمانعة والتَّخندق وراء أقنعة الهويَّة والخصوصيَّة الثَّقافيَّة خوفًا من الإنصهار والضَّياع، هذه المَخاوف سواء كانت مبرَّرة أو غير مبرَّرة تدفع بالأنا إلى مُناهضة كلَّ وافدٍ، وتستنفر كلَّ الوسائل المَشروعة منها وغير المشروعة للدفاع عن مقوِّماتها ومكوِّنات هويَّتها.

يُقابل هذه الأطَروحة صُورة الآخر/الغربي المُتحضِّر حفيد الحضارات العريقة ووريث فلسفَّة الأنوار، الذي يَمنح لنفسه حقوق الوِصاية على الأمَم الأخرى ويلقِّنُها - ولو إكراهًا - قيمًا ومبادئ غريبةً ومتناقضةً مع بُنيتها ونموذجها الثَّقافي.

هذا الآخرُ يَصنع هويَّته بناءً على خطابٍ مُهيمنٍ وإقصائيٍ يُسخِّر فيه منظومةً فكريَّةً مُتكاملةً تفسِّر أسباب بَسطه لنموذجه الثَّقافي والحضاري « الخِطاب الإستعماري، خِطاب متلوِّن حسب طبيعة المؤرِّخين وأزمنتهم ومعتقداتهم الأيديولوجيَّة وأصولهم الجُغرافيَّة والثَّقافيَّة »[2].

ولُغة الهَيمنة والسَّيطرة تتغيَّر حَسب الغاية، فالمُجتمعات الشَّرقيَّة مثلاً تمَّ تسويقها تحت صُوَّر الغرائبيَّة وعَالم الحريم وسِحر الشَّرق الرُومنسي، ممَّا دفع ببعض الغَربيين أنفسهم إلى تكذيب

1- Jean Dufournet, Alain Charles Fiorato et Augustin Redondo (Etudes recueillies par) *L'Image de l'autre Européen: XV^{e}-XVII^{e} siècles*, Presses de la Sorbonne nouvelle, Paris, 1992, p, 7.

2- Norbert Dodille, *Introduction aux discours coloniaux*, presses de l'Université de Paris- Sorbonne, Paris, 2011, p, 9.

الصوَّر التي أتى بها الرَّحالة الغربيين بعد زيارتهم لبلاد الشَّرق « ولطالما تحدَّث المؤلفون السَابقون عن الحواة [1] آكلي الثَّعابين وأقرَّ وجودهم بعض الرَّحالة المُعاصرين، لكن فيما يخصُّني لمْ أرَ سوى رجالاً يعرضون ثَعابين تُوازي في ضَخامتها تلك السَّاق التي يَلفونها حَولها(...) وهمْ في هذا يشبهون رُعاة الدِّببة في فرنسا. ولكنَّني أبدًا ما رأيتهم يُمزِّقون الثَّعابين بأسنانهم و يلتهمونها »[2].

فالآخر/المُهيمن مُطالبٌ في ظلِّ العَولمة والكونيَّة بمراجعة وتصحيح الإطار المرجعي لمنظومته الفكريَّة والأيديولوجيَّة من خلال إعادة بناء خطابٍ إنسانيٍ يُكَّرس النِّديَّة، ويُحارب الأنانيَّة والفردانيَّة، ليتخلص من ازدواجيَّة المعايير« إنَّ مأساة الغَرب اليوم، كما بالأمس، ومُنذ قرون هي في أنَّه كان على الدوام حائرًا بين رغبته في تمدين العالم وإرادته في السَّيطرة عليه، وهذان أمران لا يمكن الجمع بينهما، لقد تكلَّم عن أنْبل المبادئ في كلِّ مكانٍ، لكنَّه حرص على الإمتناع عن تطبيقها في الأراضي التي غزاها »[3]

وبعيدًا عن فلسفَّة الإنسانيين (الإنتماء للإنسان فقط) التي لا تُؤمن بالصِّراع بين البشر، فإنَّ جدليَّة الأنا والآخر تنشأ من اختلافهما وتنوّع أشكالِ هذا الإختلاف الذي يدفع بالأفراد والأمُم إلى التدافع الحضاري وهو الوظيفة التي وجد الإنسان من أجلها، قال الله تعالى ﴿ ولَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا ﴾[4]

ويحمل التدافع معاني التزاحم والحركة والتموُّج ويبتعد عن معاني التناحر والتكالب والإفناء، فيكون التدافع ومضامينه في التَّنافس والتطوير بديلاً عن خطاب الإقصاء والهيمنة والإختزال، فالآخر الحضاري يجب أن يؤسِّس لمصطلحات جديدة تحلُّ محلَّ لُغة الإستفزاز والإثارة. فالأخر يشكِّل باختلافاته وتناقضاته قطبًا محوريًا في عمليَّة وجود "الأنا" وبقائها واستمراريَّتها « الآخر هو ظلُّ الأنا، وسرُّ الحياة والموت يمرُّ عبر تجربة الآخر الذي يعكس وجهي في مرآة الطَّبيعة»[5]

1- حواة: صوت الحية، اسم فاعل من حوى، وتعني الذي يرقي الحيات ويجمعها ويقوم بأعمال غريبة.
2- جوزيف ماري مواريه، مذكرات ضابط في الحملة الفرنسية على مصر، ترجمة وتقديم، كاميليا صبحي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة،200، ص ص، 37،38.
3- أمين معلوف، اختلال العالم، حضاراتنا المتهافتة، ترجمة ميشال كرم، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2009،ص، 42.
4- سورة الحج، الآية، 40.
5- Stamatios Tzitzis, *Droit et valeur humain, l'autre dans la philosophie du droit, de la Gréce antique à l'époque moderne*, Editions Buenos books international, Paris, 2010, p, 28.

الغرب

"L'Occident médiéval est né sur les ruines du monde romain. Il y a trouvé appui et handicap à la fois. Rome a été sa nourriture et sa paralysie."[(1)]

الغَرْبُ من المَفاهيم المُلتبسة في المَنظومة الفكريَّة والمعرفيَّة الإنسانيَّة عامَّةً والأوروبيَّة خاصَّةً، بسبب خروج المُصطلح من الدَّلالة اللُّغويَّة البَسيطة المُختزلة في "غروب الشَّمس" إلى سياقاتٍ مشحونةٍ بمفاهيم عقائديَّة وأسطوريَّة وأيديولوجيَّة.

وقد انشَغلَ العُلماء بالبحث في ماهيَّته، وعلى رَأسهم مفكري الغرب أنفسهم، الذين تساءلوا عن إشكاليَّة مُصطلح الغرب « هل هو مكانٌ أو منطقةٌ من العالم؟ هل هو أوروبا أو أمريكا؟ أم الاثنين معا؟ أو هو مجموع الدول الغربيَّة؟هل الغرب مرحلةٌ من التاريخ؟ أو نظامٌ اقتصادي؟ هل هو خُلقٌ أم دينٌ أو طريقةُ عيشٍ وحالةٌ فكريَّةٌ وذهنيَّةٌ »[(2)]

وقد تمكَّنت المركزيَّة الغربيَّة من شحن مَفهوم الغرب بدلالات سياسيَّة وثقافيَّة ودينيَّة، حتى انحرف عن المعنى الأصلي، وأصبح معادلًا موضوعيًا لنموذجٍ ثقافيٍّ/سياسيٍّ/أيديولوجيٍّ مُحدّد «الغرب مفهومٌ أيديولوجيٌ أكثر منه جغرافيٌ »[(3)].

ومع تحوّل المفهوم من المعنى الجغرافي إلى الكيان الديني والإثني والثقافي، شرَع المشتغلون بالتنظير للمفهوم في البحث عن سياقات وأنساق ثقافيَّة ودينيَّة/أسطوريَّة لبلورة نظريةٍ تُميّز مُصطلح الغرب وتُعطيه هويَّةً خاصَّةً.

لم تكن كَلمة "غرب" في البداية إلا مَعنىً بسيطاً يُوحي بغروب الشَّمس وأُفولِها «الغَرْبُ والمَغْرِبُ: بمعنى واحد، قال ابن سيده، الغَرْبُ خلاف الشَّرْقِ وهو المَغْرِبُ وقوله تعالى ﴿ رَبُّ المَشْرِقَيْنِ وَرَبُّ المَغْرِبَينِ ﴾[(4)] أحد المَغربين أقصى ما تنتهي إليه الشَّمس في الصَّيف، والآخر أقصى ما تنتهي إليه الشَّمس في الشِّتاء؛ وأحد المَشرقين، أقصى ما تُشرق منه الشَّمس في الصَّيف، وأقصى ما تُشرق منه في الشِّتاء، وبين المَغرب الأقصى والمَغرب الأدنى مائة

1- Jacques Le Goff (1924-2014) *La Civilisation de l'Occident medieval*, p, 11.

2- Roger-Pol Droit, *l'Occident expliqué à tout le monde,* Edition du Seuil, Paris, 2008, p, 10.

3- Serge Latouche, *l'Occidentalisation du monde, essai sur la signification, la portée et les limites de l'uniformisation planétaire*, la découverte, Paris, 2005, p, 11.

4- سورة الرحمن، الآية، 17.

وثمانون مغربًا »[1] وذهب الخليل بن أحمد إلى تأكيد ذات المعنى، حيث قال « والغَرْبُ، المَغْرِبُ والغُرُوبُ، غيبوبة الشمس ».[2]

انساقت المعاجم العربية كلها على درب رواد المعجمية العربية الكلاسيكية في جعل لفظ "الغرب" مرادفًا لغروب الشمس وزواله، قال الفيروز أبادي « ومَغْرِبَانِ الشمس، حيث تَغْرُبُ، ولقيته مَغْرِبِهَا و مُغَيْرِبَانِهَا و مُغَيْرِبَانَاتِهَا: عند غروبها. وتَغرَّب، أتى من الغَرْبِ ».[3]

وحول هذا المعنى أجمعت المعاجم الغربيَّة والأجنبيَّة، فذهب مُعجم الأكاديميَّة الفرنسيَّة إلى الإقرار بأنَّ "الغَرْبَ" هو « أحد الإتجاهات الأربعة، ويعني غروب الشَّمس، ويقابل الشَّرق »[4] والمقصود بالشَّرق هنا، شروق الشمس ومَطلعها، وتداول معجم لاروس الموسوعي (Larousse Encyclopédique) المَعنى ذاته, لكن المُعجميْن أضافا إلى أنَّ من دلالات الغرب أيضًا « الدُّول الغربيَّة وأممها وشعوبها »[5] والدُّول الغربيَّة حسب المُعجميْن، هي دول محدَّدة وفقًا لمعايير النظام الإقتصادي الليبرالي والإنتماء السياسي لمعسكر مناهض للمعسكر الشرقي بمفهوم وثقافة الحرب الباردة، فيصبح الغرب « مجموعة شعوب تَسْكُنُ دول أوروبا الغربية, كما تطلق اللفظة أيضًا على حضارة هذه الشعوب ودولهم ».[6]

خرج مصطلح الغرب من المعنى الجغرافي ليحمل دلالة فكريَّة و ثقافيَّة وسياسيَّة، فلم يَعُدْ البُعد الجغرافي سوى جزئيَّة بسيطة تحتلُّ حجمًا ضئيلًا في المعاجم اللغوية والإصطلاحية، فقد تشبَّع بالدلالات, حتى اعتبر من أكثر المصطلحات خضوعًا لِلأدْلجَة في الفكر المعاصر« هذه المصطلحات الثلاثة: الإسلام، أوروبا، الغرب تعرَّضت لأَدْلَجَةٍ مهووسةٍ ومبالغ فيها، ولهذا السبب فينبغي أن نُعِيدَ التفكير فيها لكي نُحِلَّ الصورة التاريخية (أو الواقعية) مَحلَّ الصورة الأيديولوجية »[7].

1- ابن منظور، لسان العرب، المجلد الأول، مرجع سابق، ص، 638.

2- الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، مرجع سابق، الجزء الرابع (باب الغين والراء والباء معهما)، ص، 410.

3- مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز أبادي، المتوفى سنة (817هـ)، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة، ط2، 1426هـ/2005م، بيروت، ص، 120.

4- *Dictionnaire de l'académie Française*, tome premier(A.K) Dupont, imprimeur-libraire, 1832, p, 181.

5- المرجع نفسه، ص، 181.

6- http://www.larousse.fr//francais/occident/55482

7- محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، ط2، 2001، ص، 5.

الإنسلاخ من عباءة الدلالة اللغوية، طرح إشكالية انفلات المصطلح من التحديد وأصبح وِعاءً لمضامين التاريخ والجغرافيا، وابتعد بذلك عن إمكانات الصياغة الدقيقة، لأنه تجاوز الفضاءات الجغرافيَّة والفكريَّة وحتى الأيديولوجيَّة ودخل دائرة الصورة المُتخيَّلة، وحول هذه الإشكاليَّة تساءل مُؤَلِفا كتاب "والله خلق الغرب" « ما هو الفضاء الجغرافي للغرب؟... كمفهوم يصعب تحديده لأنَّه لا حدود واقعية له، فهو اختراع خياليٌّ أكثر منه حقيقة جغرافيَّة محدَّدة...فالغرب هو ما نُريده نحن أن يَكون »[1].

الغرب : أسطورة النشأة والتأسيس

تَطرح الكتابات والدِّراسات المُتعلقة بالغرب جُملةً من الإشكالات الفلسفيَّة والمعرفيَّة وحتى الإبستيمولوجيَّة، حول نشأة مفهوم الغرب، ليس ككيانٍ جغرافيٍ تحتلُّه وتشغله مجموعة من الشُّعوب والقوميات تنتمي لدول تقع في أوروبا أو القارة العجوز[2]، ولكن بجملةٍ أخرى من المحاور الثقافيَّة والحضاريَّة المُتعلقة بعلاقة الغرب بأوروبا, ومنها أيهما أسَبق في الظهور؟ وأيهما أشمل؟ ومن يحتوي الآخر؟ ومن له الفضل على الآخر؟.

وهكذا وضمن سِلسلة الإشكالات المَطروحة يتمُّ تداول أُطروحتين على المُستوى الأكاديمي، الأولى تتعلق بالأسُّس والمُرتكزات التَّأسيسيَّة لمفهوم الغرب، والثانية مرتبطةٌ بتاريخ نشأته وبدايته.

وعند استعراض مُختلف المقاربات التي تناولت البُعد الزمني لنشأة الغرب، نُلاحظ إقرار الباحثين بصعوبة إيجاد تاريخٍ موحَّدٍ يُكوِّن فرضيَّةً ثابتةً يمكن اعتمادها كإطارٍ مرجعيٍ تاريخي. فأغلب الدارسين يُعيدون نشأة الغرب إلى أحداث تاريخيَّة يتمُّ توظيفها وتأويلها وفق المَحمُولات الثَّقافيَّة والسِّياسيَّة التي ارتبطت بمفهوم الغرب.
تقترح الباحثة صوفي بسيس (Sophie Bessis)[3] سنة 1492 كسنة تأسيسيَّة لنشأة الغرب السياسي والثقافي ويرتبط هذا التاريخ بحدثين هامين وأساسين في التاريخ الإنساني عامَّةً.

1- Hakim Karki et Edgar Radelet, *Et Dieu créa l'Occident, la place de la religion dans la conceptualisation de la notion de l'Occident*, l'Harmattan, Paris, 2001, p, 26.

2- لا تنفي الوحدة الإقتصادية الأوروبية وجود خصوصيات ثقافية وهويات متنوعة، ولكن التنوع الثقافي والإثني واللغوي، تمَّ احتواؤه في الغرب الأوروبي بواسطة ثقافة المواطنة والعدالة الإجتماعية وتجريم العنصرية. هذه العوامل ساعدت على إدارة التنوع والتعدد فأصبح مصدر ثراء وخصوبة للدولة الوطنية، ففي ميدان اللغة مثلا تتكلم بلجيكا في أقاليمها ومقاطعاتها أربعة لغات هي: الفرنسية والهولندية والألمانية بالإضافة إلى بعض اللغات المحلية.

3- باحثة فرنسية من مواليد تونس سنة 1947، تولَّت رئاسة تحرير مجلة جون أفريك (Jeune Afrique) وترأس حاليا معهد العلاقات الدولية والإستراتيجية بباريس.

والحدثان يكرّسان فِكرة التَّفوق العرقي وتفاوت الأجناس، فالنخب الثقافيَّة والكنسيَّة سارعت إلى مباركة وتزكية الحملات من خلال خطاب استعلائي وعنصري. فالحدث الأول اكتشاف[1] أمريكا من قبل كريستوف كولومبس (Christophe Colomb(1451-1506)، والثاني طرد المسلمين من إسبانيا « فَلْنَخْتَرْ عام 1492 سنة تأسيسيَّة (لارتباطها)...باكتشاف أمريكا وطرد اليهود والمسلمين من إسبانيا (الحدثان)...يشكِّلان في الواقع حدود الغرب الحديث الذي نراه يولد عند حافة القرن السادس عشر تحت شعار مزدوج هو الإستيلاء والطرد ».[2]

وفِكرتَيْ الإحتواء والإقصاء وما يُصاحبهما من أفعال وخطابات تتعلق باختزال "الآخر" في قواعد وأدبيات تأسيس المركزيَّة الغربيَّة التي تسعى لتحقيق فكرة النَّقاء الثقافي والعرقي.

وإذا كانت صوفي بسيس قد اعتبرت سنة 1492، سنة نشأة الغرب، فإنَّ الباحث أنريك دوسال Enrique Dussel (1934) يرى أنَّ السنة ذاتها هي سنة نشأة الحداثة الغربية « ولدت الحداثة الأوروبيَّة في العصر الوسيط...هذه النشأة مُرتبطةٌ بالصدام مع "الآخر" هذا الآخر الذي وَجَدَتْ (أوروبا) نفسها في مواجهته، ومضطرة للإنتصار عليه وتعنيفه، ومع هذا الإكتشاف تعرَّفت أوروبا على "أَنَّاهَا" الغازية المستعمرة »[3].

فالحداثة الأوروبيَّة وليدة الغيريَّة ولكنها مغايرة الإستيعاب التي تختلف عن مغايرة المُثاقفة النِّديَّة التي تبيح التبادل المعرفي والحضاري بين الشُعوب والحضارات والثقافات دون إقصاءٍ أو تهميشٍ، فالمُثاقفة المتوازنة تُجسِّد قيم التسامح والحوار وتتجاوز الصدام ومظاهر تجلياته.

وبين ظهور اللَّفظ كصوتٍ واصطلاحٍ (Terme) وتجلياته كفكرةٍ ذهنيةٍ وتصوُّرٍ أي ميلاد المفهوم (Concept) تباينت الآراء والرُّؤى، فاللَّفظ "غرب" وبإجماع الباحثين لا يمكن فصله عن "الشَّرق" سواء بالمعنى المعجمي أو الأيديولوجي، فاللفظتان مقترنتان لغةً ودلالةً، وقد يعود ظهورهما تاريخيًا إلى « ظهور لفظ الشَّرق في الإستعمال والتداول اللُّغوي سنة 1080 وكلمة

1- يستعمل لفظ "الإكتشاف" كتعبير شائع فقط، فالمراجعات التاريخية أثبتت أن هذه الحملة صاحبتها إبادة جماعية للسكان الأصليين وطمس متعمد لثقافاتهم وهوياتهم، وبالتوازي مع القتل ساد خطاب ديني وثقافي يكرّس دونية هذا "الآخر" ويشرعن ويبيح القتل والنهب والسلب « ولم يكن البحارة وحدهم هم الذين كانوا يأملون في أن يصبحوا أغنياء؛ ذلك أن مساندي الحملة أنفسهم، حكام اسبانيا، ما كان يمكن لهم أن يغامروا ويشرعوا بهذا المشروع دون الأمل في الحصول على مكسب» تزيفيتان تودوروف، فتح أمريكا، مسألة الآخر، ترجمة بشير السباعي، سينا للنشر، القاهرة، ط1، 1992، ص، 15.

2- صوفي بسيس، الغرب والآخرون، قصة هيمنة، ترجمة نبيل سعد، سلسلة كتب عربية، www.Kotobarabia.com (د ت).

3- Enrique Dussel, *1492 L'occulturation de l'autre*, traduit de l'Espagnol par, Christian Rudel, Editions ouvrières, Paris, 1992, p, 5.

غرب سنة 1120، بمعنى أنَّ الكلمتين ظهرتا عَقب الإنقسام الكبير للشَّرق والحروب الصليبيَة»[1].

فالحداثة الأوروبيَّة وليدة الغيريَّة ولكنها مغايرة ترتكز على تجسيد ثقافة الإستيعاب، وتستبعد مغايرة المُثاقفة الإرادية النِّديَّة التي تبيح التبادل الثقافي والحضاري والمعرفي وتتجاوز الإقصاء والتهميش باعتبارهما أدوات وآليات للصدام وإذكاء للتوترات الهوياتيَّة والثَّقافيَّة.

أصبحت مَسْألةُ المغايرة واكتشاف الآخر/المختلف معيارًا لنشأة مفهوم الغرب، حيثُ غَدا الإختلاف حاضنةً مركزيَّةً لتكوين وتشكيل الغرب، ففي مرآة الغيريَّة تتجلَّى تمظهرات "الأنا" ولكنها أنا غربيَّة تستجيب لمرجعيَّةٍ أسطوريَّةٍ تُجسِّد أفكار الهيمنة والتَّفوُّق.

يرى جورج قرم أنَّ فكرة بداية ظهور الغرب كنسقٍ ثقافيٍ ووجودٍ سياسيٍ وأيديولوجيٍ، بدأ مع الإستعمار حينما خرجت شعوب القارة الأوروبيَّة باحثةً عن التوسُّع والمجد « وكلما غزت الأمم الأوروبيَّة الكبرى العالم، محطمةً الحدود الجغرافيَّة واللُّغويَّة والإنسانيَّة التي تفصل بين القارات وشعوبها، كلما تَصَلَّبتْ حدود العقل وآفاق الفكر في مواطن الخيال الأسطوري والإنفعالي المُسمى ((غربا)) »[2]

وتحت أقنعة إنقاذ العالم وبثِّ القيم الإنسانية الساميَّة والنبيلة، سعت المنظومة الفكريَّة الغربيَّة إلى الإنتقائيَّة في تعاملها مع الأحداث التاريخيَّة، باختيار المشاهد الوظيفيَّة التي تؤدي مهامًا مقصودةً ومُحدَّدةً تتمثَّل في ترسيخ مفهوم تفوُّق "الأنا" الغربيَّة وتخلُّف "الآخر" البربري المتُّوحش.

ومع ارتباط مفهوم الغرب بالقيم الحضاريَّة والإنسانيَّة والمُنجزات الثَّقافيَّة، بدأت الدراسات والأبحاث تُقدِّم قراءةً جديدةً للنشأة في محاولة للكشف عن الجوهر والمقصد، فيرى حسن حنفي أنَّ « الغرب لفظٌ سياسيٌ يوضع عادةً في مُقابل الشَّرق سواء من الناحية السياسيَّة أو من ناحية الطابع الفكري العام »[3].

1- Hakim Karki et Edgar Radelet, *Et Dieu créa l'Occident, la place de la religion dans la conceptualisation de la notion de l'Occident*, Ibid, p, 25.

2- جورج قرم، تاريخ أوروبا وبناء أسطورة الغرب، ترجمة، رلى ذبيان، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2011، ص، 40.

3- حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، مرجع سابق، ص، 113.

والحقيقة أنَّ لفظ "الغرب" وبإقرار علمائه، مُجرد وعاءٍ للمحمولات الفكريَّة الغربيَّة «الغرب مفهومٌ أيديولوجيٌ أكثر منه جُغرافي »[1] و« هو مفهومٌ ثقافيٌ وليس جغرافي »[2] والثَقافة تشمل الأيدولوجيا والأنثربولوجيا التي تتحكم في مناهج التنظير لرؤيةٍ تؤطر الفكر المركزي، المُرَوِّجِ لتفوُّق "الأنا" الغربية وتهميش "الآخر" المختلف/غير الأوروبي.

والمستعرض لهذا الخطاب المركزي يلاحظ إنكار منجزات الحضارات الأخرى وإلحاق انتاجاتهم المعرفية والثقافية بالتاريخ والحضارة الإغريقية، فلا يعثر الباحث -إلا نادرًا- بإقرار واعتراف بآثار حضارات ما بين النهرين ولا لحضارات الهند ومصر والصين والمسلمين، وإنْ وُجِدَتْ بعض الإشارات فَيَتِمُّ هيكلتها لتتناسب الفكر الغربي بالإدعاء بِأن أصحابها وظَّفوا للمناهج العقلانية الغربية, للوصول إلى نتائج علمية وحضارية ابداعية.

وفي السياق ذاته يحتكر الفكر المركزي الغربي كتابة التاريخ، باختيار الأحداث وانتقاء الصور التي تتجاوز ما يُشَوِّهُ صورة المركزية الغربية ومرجعيات النشأة والتأسيس، فمن الصعوبة والنَّدْرة أن نعثر على كتابات تصور مجازر وإبادات الشعوب الأصيلة أثناء حملات فتح أمريكا، وما صاحبها أيضا من تبشيرٍ ونهبٍ وسرقة « ذَهَبُكَ في مقابل إلهي، أعطني الدراهم وإليك المطلق، إنني أنهب ولكنني في الوقت نفسه أَهْدِي للحق »[3].

وبهذه المفاهيم يكون الغرب كمُصطلحٍ، فكرة حديثة النشأة حتى وإن كانت مُكوِّناته وأُسسه أسطوريَّةٌ ودينيَّةٌ تعودُ إلى أحقابٍ تاريخيَّةٍ غابرةٍ « الغرب لم يطغَ في الإستعمال العام إلَّا عبر القرنين المنصرمين بوصفه التكوين الرئيس لأوروبا الغربية التي صار يُنْظَرُ إليها باعتبارها كلية الحضور في السيطرة الإستعمارية على عموم أرجاء العالم »[4].

ويطرح مُشكل ميلاد الغرب، إشكالية أخرى تتعلَّق بجغرافيا الفضاء الغربي، وبعبارة أخرى، هل أوروبا هي الغرب؟ وأي أوروبا ؟.

تَضاربت الآراء والقراءات حول هذه المسألة، حيث ترى المعاجم اللُّغويَّة أنَّ الغرب ينحصر في دول أوروبا الغربيَّة، بمعنى الإرتباط السياسي الذي يجعل "الغربوية"(l'Occidentalisation)

1- Serge Latouche, *l'Occidentalisation du monde, essai sur la signification, la portée et les limites de l'uniformisation planétaire*, Ibid, p, 11.

2- Dubois Claude-Gilbert, *Mythologies de l'Occident: les bases religieuses de la culture Occidentale*, Editeur, Ellipses marketing, Paris, 2007, p, 8.

3- ريجيس دوبريه، زائر الفجر،كريستوفر كولومبس، مكتشف أم قرصان، ترجمة ليلى غانم، الدار الجماهيرية للنشر، طرابلس، 1994، ص، 33.

4- طوني بينيت، لورانس غروسبيرغ، ميغان موريس، مفاهيم اصطلاحية جديدة، معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، ترجمة سعيد الغانمي، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، ط1، 2010، ص، 523.

صفةً معياريَّةً تميُّز بين نوعين من الدُّول الأوروبيَّة، تلك المنتميَّة للقطب الليبرالي والأخرى المرتبطة والمنتمية للنظامين الشيوعي والاشتراكي سابقاً.

يحاول حسن حنفي أن يُفرِّق بين الغرب وأوروبا من خلال المضمون الفكري والسياسي لكل مصطلح فيرى أنَّ « لفظ ((أوروبي)) فإنَّه يدلُّ على المعنى ((التاريخي الحضاري)) وليس على المَوقع الجغرافي السياسي كما يدلُّ على ذلك لفظ ((غربي)) ».[1]

وقد شاع في الإستعمال الأكاديمي نسبةُ العلوم والفلسفات والحضارات والإختراعات إلى مُصطلح أوروبا بالمعني الجغرافي، فيقال الدُّول الأوروبيَّة والعلوم الأوروبيَّة والتقنية الأوروبيَّة، في حين يتِّم نسبة "الغرب" لكلِّ ما هو مركزيٌّ وأيديولوجيٌّ فيٌقال، الغرب الصَليبي والمسيحي والمركزيَّة الغربية وهكذا.

وبعد التحولات العالميَّة والثورات التقنية في ميدان المعلوماتيَّة بدأ الغربيون يتساءلون عن الحيِّز الذي يحتلُّه مفهوم "الغرب"، فرأوا أنَّ الغرب ليس أوروبا، فهو يتَّسع بقيمه وأفكاره ليشمل فضاءات أكثر شموليَّةً من القارة الأوروبيَّة، فارتحال المُصطلح ودخوله حقول الفلسفة والسياسة والمعرفة حمَّله أبعادًا جغرافيَّةً جديدةً، فأصبح دالاً على كلِّ منظومةٍ أو سياقٍ يؤمن بأفكار ومعتقدات المركزيَّة الغربيَّة، كأُستراليا وأمريكا وغيرهما.[2]

وظاهرة التَّوسُّع والإمتداد من صِفات ومميزات الغرب، فالمنظومة الفكريَّة الغربيَّة تجتهد في البحث عن فضاءاتٍ جديدة، سواء للتَّوسع الإقتصادي والسياسي وقد تسنّى لها ذلك من خلال المُستعمرات، وبعد موجات الإستقلال، تسعى من جديدٍ للتوسع الثقافي والإنتشار القيمي، بتبني القيم الإنسانية والحضارية وكل آليات التطور والنهضة من خلال إنتاجها لقيم التنوير ومناهج التحليل وطرائق البناء العقلانيَّة والموضوعيَّة الموظَّفة في المشاريع النهضويَّة.

النشأة الأسطورية لمفهوم الغرب

تُجمع الدراسات التي تناولت تأسيس فكرة "الغرب" بكياناته المختلفة الجغرافيَّة والمعرفيَّة والإثنيَّة على ربط المَولد والنشأة بالأصول الإغريقيَّة واليهوديَّة/المسيحيَّة، للتأكيد على نقاء

1- حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، مرجع سابق، ص، 113.

2- Allemand Sylvain, Dagorn René- Eric et Vilaça Olivier, *l'Occident c'est l'Europe + l'Amérique du nord, la géographie contemporaine*, collection Idées reçues, N^{e}, 102, cavalier bleu, Paris, 2005, p, 70.

حضارته وتجردها من كلِّ دخيلٍ فاسدٍ يُعكر صفو النَّقاء أو مُساهمةٍ خارجيةٍ تكشف عن الضعف والحاجة للآخرين « فالغرب بناءٌ أسطوريٌ حديثٌ بكلِ ما في الكلمة من معنى »[1].

ويوظِّف أغلب الباحثين مفهوم "الأسطُورة" عندما يتعلق الأمر بنشأة الغرب فيقولون: أسطورة بناءِ وتشكيلِ الغرب، الغرب الأسطوري، فهل يتعلق الشأن بكيان وهميٍّ تخيُّليٍّ أم بالمرجعيات المُؤسِّسة للمنظومة الفكريَّة والعقائديَّة الغربيَّة.

الراجح أنَّ ارتباط الغرب بالأسطورة يعود إلى مرتكزات النشأة والتكوين والتي تعتقد بأنَّ الغرب وريث الحضارة الإغريقيَّة والديانتين اليهوديَّة والمسيحيَّة ونتج عن لبنات البناء ومواده فكر غربي، يتَّسم بالأنا المُتضخمة التي تعتقد بصفاء الأصل ونقاء العرق.[2]

وتُشكِّل الأسطورة الإغريقيَّة نواةً لتكوين ثقافة المركز، المُتسامي بجذوره وموروثاته، فالبروميثية رسالةٌ لإخراج الإنسانيَّة من مرحلة الوحشيَّة إلى دائرة التنوير التي كُلِّفَ بها الإنسان الغربي، ووفق هذا المنظور وضعت المنظومة الغربيَّة إستراتيجيَّةً للتعامل مع الآخر/الهامش.

وقد تبنَّى الغرب الأساطير الإغريقيَّة كأداة تأسيسيَّةٍ لما تحمله من مضامين ودلالات حول الكون والإنسان وصراع العقل والعَاطفة، ومن هذه المُكونات استطاع الفكر الغربي استلهام الموروث الديني، لأنَّهم يؤمنون ويعتقدون بفضلهم في تطوير الديانة المسيحيَّة نفسها والتعريف بها، فالتحوُّل المَعرفي المنبثق من المُنجز الأسطوري الإغريقي، سَاهم في تطوير العقيدة المسيحيَّة، بإنشائه الدراسات التيولوجيَّة (les études théologiques) وعلم الأديان ومقارنتها « إنَّ مفهوم الدِّين نفسه وطبيعته وتعريفه وأصُوله ظهرت في الغرب، وهو الذي نقلها إلى الحضارات والثقافات الأخرى »[3].

وتقرُّ المَنظومة الفكريَّة الغربيَّة باستحالة الفصل بين مفهومي الغرب والدين، فالمنظرون يجمعون على ارتباطهما، فالمسيحيَّة مكوِّنٌ أساسيٌّ ومركزيٌّ في نشأة الغرب، والغرب هو الفضاء الذي احتوى الدين ونشره باستعمال المناهج العقلانيَّة التي ساهمت في ظهور فلسفة الأديان والأنثربولوجيا وقد أدار الغرب كلَّ حروبه وغزواته تحت شعار الدين لإضفاء القداسة

1- طوني بينيت، لورانس غروسبيرغ، ميغان موريس، مفاهيم اصطلاحية جديدة، معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، مرجع سابق، ص، 523.

2- Jacques Attali, Pierre Henry- Salfati, *l'Invention de l'Occident*, documentaire, ARTE, réalisé par, Pierre Henry- Salfati, 2015.

3- Daniel Dubuisson, *l'Occident et la religion, mythes, science et idéologie*, Editions complexe, Bruxelles, 1998, p, 17.

على فتوحاته. يقولُ كريستوف كولومبس في يوميات الرّحلة الثالثة « يعلم ربُّنا حقَّ العلم أنَّني لا أتحمَّل هذه المُعاناة لكي أُحقِّق الثَّراء لنفسي، لأنَّني أعرف عن يقينٍ أنَّ كلَّ شيءٍ في هذا الزَّمن زائلٌ إلا ما يجري عمله لوجه الرَّبِّ »[1].

وقد أثبتت الدِّراسات تَعانق الحركات الإستعماريَّة والحركات التَّبشيريَّة التي تُبارك الفتوحات وتُبيح القتل خدمةً للرَّبِّ؟! وباستقراء حركة الكشوف الجغرافيَّة التي قادها الإسبان والبرتغاليون يُعثر على أوامر بابويَّة تمنح للجيوش الحقَّ في استغلال أراضي الكفرة والتَّصدي لهم في حالة الرَّفض والمُقاومة.[2]

وإمكانيَّة التَّواجد الأُحاديِّ مسألةٌ غير عقلانيةٍ بالنِّسبة للفكر الغربي، فالدِّين والغرب شيئان متناظران ومتساويان، بحيث أنَّ « الغرب أنشأ الدِّين وعاش تحت عقده وعقيدته، وهو (أي الغرب) الذي أثار القضايا الميتافيزيقيَّة وحاول فهم العالم وتكيَّف مع الكيانات المتخيَّلة من (آلهة وأرواح وشياطين... »[3]. وبارتباط مفهوم الغرب بالجذور الأسطوريَّة للحضارة الإغريقيَّة والرُّومانيَّة، فإنَّه يمنح نفسه قوَّة المَعرفة وسُلطتها، وبانتمائه للديانتين اليهوديَّة والمسيحيَّة فإنَّه يُضفي على وجوده طابع القداسة.

وقد صنعت هذه المُكوِّنات هويَّة جديدة للغرب، جعلته يعتقد ويؤمن بأداء مهمَّتين رئيسيَّتين، الأولى تنوير الآخر وتحريره من أغلال الوحشيَّة والبربريَّة، والثَّانية إثبات نقاء الحضارة الغربيَّة من مُساهمات الحضارات الأخرى.[4]

وحول فكرة النَّقاء والصَّفاء النَّاتجة عن فكرة الإستعلاء العرقيّ الذي يعتبر كلَّ تفاعلٍ ثقافيٍّ أجنبيٍّ تشويهًا للهوية الصَّافية، وقد استندت هذه الفكرة على مقاربة تعتقد بأنَّ الغرب وريث

1- تزيفيتان تودوروف، فتح أمريكا، مسألة الآخر، مرجع سابق، ص، 16.

2- أصدر البابا نيقولا الخامس مرسوماً في عام 1454م يعطي البرتغاليين حقاً في أراضي الكفرة على الساحل الغربي لإفريقيا، وأكد ذلك البابا كالكستس الثالث عام 1456م، ثم أصدر البابا اسكندر الثالث في عام 1493م مرسوماً يمنح التاجر الإسباني الحق المطلق في المتاجرة مع البلاد التي اكتشفت، على شرط ، وهو أن تدخل تلك الشعوب إلى المسيحية وتعتنقها. ينظر كتاب، عبد الرحمن حسن حنبكه الميداني، أجنحة المكر الثلاثة وخوافيها، التبشير-الإستشراق- الاستعمار، دار القلم، دمشق، ط 8، 1420هـ -2000م.

3- Daniel Dubuisson, *l'Occident et la religion, mythes, science et idéologie*, Ibid, p, 22.

4- تذهب المركزية الغربية في خطابها إلى مقاربة نقاء الحضارة الغربية من المؤثرات الأجنبية، خاصة تأثير الحضارات الشرقية، وترى أن المساهمات في حالة وجودها فهي لا تشكل ملمحا قويا يمكن إدراكه، فحتى المترجمين العرب الذين نقلوا العلوم والفلسفات، كانوا وسطاء بأدوار بسيطة وضئيلة، بينما يعود الفضل في نقل العلوم والفلسفة إلى مراكز الترجمة الغربية، كتلك الموجودة في مون سان ميشال Mont-Saint Michel بفرنسا .ينظر كتاب: Sylvain Gouguenheim, *Aristote au Mont-Saint-Michel, les racines grécques de l'Europe chrétienne*. Edition du Seuil, Paris, 2008.

اليونان القديمة الذي أنجب روما وتوَّلد عن روما ميلاد أوروبا المسيحيَّة التي أنجبت بدورها عصر النَّهضة وفكر الأنوار الذي أشاع في العالم القيم الحضاريَّة السَّاميَّة، فالحضارة الناتجة عن سلسلة النَّسب العريق والنَّقي لا يُمكن إلا أنْ تكون صافيةً ونزيهةً وخاليةً من الغريب والدَّخيل.[1]

تشهدُ الثَّقافة الغربيَّة المُعاصرة سلسلة من الدَّراسات والمُناقشات تتعلَّق بثقافة المراجعات، وهي عبارةٌ عن أطروحات نقديَّة ومعرفيَّة تُحاول تفكيك مضامين راسخة في المرجعيَّات، منها ما تعلَّق بجذور الحضارة الغربيَّة ونقائها ومنها ما اتصل بأصول شعوبها وقومياتها.

وعلى الرَّغم من عراقيل وتشكيك المنظومة المركزيَّة الغربيَّة في علميَّة ومصداقيَّة هذه الدِّراسات إلا أنَّ بعضها يُحاول تصحيح بعض المعارف المبثوثة والمنشورة في المعاجم والموسوعات العلميَّة، ومنها على سبيل التذكير، دراسة الباحث جون بول ديمول (Jean Paul Demoule) والتي أثار فيها إشكاليَّة الأصول والجذور العامَّة للشعوب الأوروبيَّة.

حيث تساءل الباحث في دراسة اعتبرت من الأبحاث الجريئة والمحطِّمة للأصنام والمقدس (Iconoclaste) عن الأصول الهندوأوروبيَّة للحضارة الغربيَّة، وكيف تمَّ تجاهل هذه الأصول والجذور؟وهل التَّهميش الذي طال هذا البعد التاريخي متعمدٌ أم أنَّ وجود الشُّعوب الهندوأوروبيَّة مجرد تخيُّلٍ وهميٍّ لانتماءٍ لم يتجاوز المِخيال الجمعي؟ وتدخل هذه الدِّراسة ضمن سلسلةٍ من الأبحاث والمناقشات التي تُحاول تفكيك المرجعيات المُصطنعة التي شكَّلت أسطورة الغرب.

جاء في مقدِّمة الكتاب أنَّ الشُّعوب الهندوأوروبيَّة « هم أجدادنا، فهم شعبٌ صغيرُ العدد، حكم أوروبا وجزءً من آسيا حتَّى إيران والهند، واليوم نتكلَّم اللُّغات الهندوأوروبيَّة التي منها اللُّغات الرومانيَّة التي تشمل الفرنسيَّة واللُّغات السلافيَّة ومنها الروسيَّة واللُّغات الجرمانيُّة وأيضاَ الألمانيَّة وهكذا »[2].

1- هذا الطرح تُفنِّده دراسات غربية متعددة، حيث أثبتت أن فكرة نقاء الحضارة الغربية وعدم تأثرها بالحضارات الأخرى مسألة وهمية، لا ترتكز على معايير علمية ومن تلك الدراسات:
- مارتن برنال، أثينة السوداء، الجذور الأفرو أسيوية للحضارة الكلاسيكية، الجزء الأول، تلفيق بلاد الإغريق، ترجمة أحمد عثمان، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2002. والكتاب يقع في جزأين ويحمل الجزء الثاني عنوان، النهاية البطولية لعصر بطولي، ترجمة محمد إبراهيم السعدني.
- جون ام هوبون، الجذور الشرقية للحضارة الغربية، ترجمة منال قابيل، مكتبة الشروق الدولية، 2006.يذهب مؤلف الكتاب إلى إثبات أن الغرب قد استفاد من موارد الشرق البشرية والفكرية لإنشاء نهضته وحضارته.

2- Jean Paul Demoule, *Mais ou sont passés les Indo-Européens*, Editions du Seuil, introduction, 2014.

ويتعرَّض أصحابُ هذه الدِّراسات إلى حملات وعراقيل من المركزيَّة الغربيَّة التي تشكِّك في مصداقيَّة الأطروحات ومناهجها وموضوعيَّتها، إلا أنَّ الباحثين يواصلون المراجعات لإيمانهم بأنَّ هذه الدِّراسات خطوةٌ مُضيئةٌ على طريق بناء الهوية الأوروبيَّة الصَّحيحة لتتكَّيف مع تحولات العولمة الثَّقافيَّة، ولإدراكهم بأنَّ عالم اليوم أصبح مفتوحًا فكريًا ومعرفيًا، وعلى المركزيَّة أن تبدأ في النَّقد الذاتي للأنا المُتضخمة، قبل أن يبحث "الآخر" المُستضعف في التراكمات التاريخيَّة عن حقيقة "الأنا" التي استضعفته وأذلَّته عبر مراحل التاريخ الطويل.

وعمومًا فإنَّ هذه المراجعات والتَّصورات المعرفيَّة والتاريخيَّة الجديدة تسعى إلى تجاوز الدراسات النَّمطيَّة التي أَسَرَتْ الغرب وسجنته ضمن هياكل تكوينيَّة جوفاء لم يقم عليها دليلٌ علمي[1]، كما أنَّها تحاول أن تسبق مراجعات المدارس النقديَّة والفكريَّة الحداثيَّة (دراسات التَّابع وما بعد الكولونياليَّة) التي تقدِّم قراءات تفكيكيَّة للأسُّس الأسطوريَّة لتأسيس مفهوم الغرب.

وبهذا المُنجز النَّقدي تكون المركزيَّة الغربيَّة قد حقَّقت هدفين أساسين، الأول تثبيت الفكر النَّقدي الذي تتبناه العقلانيَّة الأوروبيَّة كأداةٍ معرفيَّةٍ وإستراتيجيَّةٍ لبناء المفاهيم حتى تتماشى مع نظريات التَّلقي والصَّدى وتتناسب مع رهانات العولمة والثاني تهيئة مفهوم الغرب ليدخل سياق النهايات وبالتالي التنبؤ بموته اصطلاحيًا؟

"الغرب" نهاية المفهوم

ولئن كان مفهوم الغرب قد فرض نفسه بقوَّةٍ في الحقل التَّداوليِّ المعرفيِّ والأيديولوجيِّ، فيبدو أنَّ سياق النِّهايات الذي سيطر على الفكر الإنساني منذ نهاية القرن التَّاسع عشر ومطلع القرن العشرين، الذي تنبأ بنهاية كلِّ الأنساق والقيم والسَّرديات والمرويات.

فمن نهاية التَّاريخ عند هيجل "Fredrich Hegel" (1770- 1831) الذي اعتقد بنهاية التَّاريخ بعد انتصار الثَّورة الفرنسيَّة ومبادئها، إلى نهاية الدين بعد موت الإله عند نيتشه (1844-1900)"Friedrich Nietzshe" ونهاية الأيدولوجيا عند ستيوارت هيوز "Stuart Hughes"

والدكتور جون بول ديمول (1947) عالم أثار ومؤرخ وهو أستاذ التاريخ القديم الأوروبي بجامعة باريس1 السوربون–البانتيون (Paris-1, Panthéon-Sorbonne).

1- من بين الأفكار التي يتم مراجعتها، الأساطير التكوينية و البنيوية لنشأة مفهوم الغرب والتي ما تزال تتكرر في البحوث الحديثة والمعاصرة.ففي كتاب فيليب نيمو Philippe Nemo الصادر حديثا والذي جاء في شكل تساؤل "ما هو الغرب" يزعم أن الغرب هو نتيجة للمعجزة اليونانية بعلمها وفلسفتها، ولفكرة الإنسانية التي ظهرت في الحضارة الرومانية، ولأخلاقيات الكتاب المقدس و التجديد البابوي في القرنين الحادي عشر والثالث عشر....وهو بهذا يُعِيدُ الأفكار المكرَّسة لنقاء الغرب وحضارته من أي مؤثر أجنبي. ينظر كتاب: Philippe Nemo, *Qu'est ce que l'Occident*, Editions, Puf, collection Quadrige, Paris, 2013.

(1916- 1999) ونهاية الحداثة عند فرانسوا ليوتار "Jean-François Lyotard" (1924-1998) وهكذا ساد حديث النِّهايات الخطاب النخبوي العالمي لينتهي بتنبؤ موت الغرب ونهايته أمام فتوحات العولمة والتحديات الكوكبيَّة الجديدة بعد ثورة عالم الإتصالات والسبرناتيَّة.

أفرزت المُتغيِّرات والتَّحولات التقنيَّة مراكز قوَّةٍ جديدةٍ بدأت تُبَشِّرُ بنهاية "الغرب" وتقويض هيمنته وانتشار نموذجه الثقافيِّ والمعرفيِّ والأيديولوجيِّ، وانتقلت مراكز القيادة من مركزيِّة الغرب/الأوروبي إلى سُلطة الغرب/الأمريكي .

وبناءً على آثار العَولمة وانعكاساتها السلبيَّة على الغرب الأوروبي، بدأت الدراسات الإستشرافيَّة تُحذِّر أوروبا من نهاية أسطورة الغرب، وتنبِّه من تعميم النموذج الأمريكي في الثَّقافة والفنِّ والسياسة ممَّا يهدِّد الوجود الغربي ويحدُّ من نفوذه.[1]

وتغلب على هذه الدِّراسات الإستشرافيَّة نظرات سوداويَّةٌ ورُؤى مُتشائمةٌ حول زوال الغرب التقليديِّ الذي ساد ثقافيًا وسياسيًا، وذلك لأسباب موضوعيَّة، منها شيخوخة المُجتمع الغربي وتقلُّص نسبة الولادات وتزايد حركة الهجرة من الجنوب « الغرب يموت، لقد توقفت أممه عن التَّكاثر، وتوقف سكانه عن النمو وبدؤوا بالإنكماش، ولم يقم منذ الموت الأسود الذي حصد أرواح ثلث سكان أوروبا في القرن الرابع عشر تهديدًا أخطر لبقاء الحضارة الأوروبيَّة من هذا الخطر الماثل، اليوم هناك سبعة عشر بلدًا أوروبيًا فيها جنازاتُ دفنٍ أكثر من احتفالات الولادة، وهناك أكفانٌ أكثر من المُهود »[2].

وفوبيا الإنقراض الحضاري وفقدان النُّفوذ والسِّيادة وما يترتب عليها من تراجعٍ في قيادة قاطرة العالم، جَعل الغربيين يبحثون عن أسباب التَّقهقر والنُّفور العالميِّ من النَّموذج الأوروبيِّ والإرتماء في النموذجين الأمريكيِّ والآسيوي، فرأى هيرفي كيمف (Hervé Kempf) أنَّ الغرب بدأ ينتهي ويحلُّ محلَّه عالمٌ جديدٌ يولد من رحمه بعدما تمادى في الإستهلاك والإفراط في استخدام وسائل الطاقة المُلوِّثة للبيئة والمؤثِّرة على الصحة البشريَّة، فالبديل في اعتقاده قد ينتج

1- الخوف من انكماش سلطة "الغرب" وزوال هيمنته على العالم لا علاقة له في هذا المقام بأطروحة المفكر والمؤرخ والفيلسوف الألماني أوسفالد شبينغلر (1880-1936)"Oswald Spengler" الذي طرح فكرته "انحدار الغرب"(*Le Déclin de l'Occident*) سنتي 1919 و1922، وفيها بسط رؤيته حول الحضارات ورأى أن نهايتها مسألة طبيعية، لأن كل حضارة تنشأ(تولد) ثم تتطور وتنتكس ثم تموت، وهي رؤية قد أشار إليها عبد الرحمن بن خلدون في تاريخ العمران.
وكتاب "انحدار الغرب" مترجم إلى اللغة العربية تحت عنوان " تدهور الحضارة الغربية" في جزأين من طرف أحمد الشيباني، ونُشر بدار مكتبة الحياة ببيروت.

2- باتريك جيه بوكانن، موت الغرب، أثر شيخوخة السكان وموتهم وغزوات المهاجرين على الغرب، ترجمة محمد محمود التوبة، مكتبة العبيكان، الرياض، ط 1، 1425هـ– 2005م، ص، 27.

من فقدان "الغرب" لأدواره الرئيسية في التنوير، وتطرفه في المساس بالبيئة والطبيعة ممَّا يدفع الناس إلى البحث عن نماذج عالميَّة تنُوب عن الغرب الذي خسر رسالته.[1]

والغرب مُهدَّدٌ في كيانه الثَّقافي والإجتماعي وفي مناطق نفوذه بسبب هيمنة النَّموذج الأمريكي وثقافة العولمة التي تسعى بمختلف مُرَكَّبَاتِها إلى تجاوز الفضاءات المُغلقة والمنظومات الفكريَّة والمركزيَّة المُتخندقة وراء مرجعيات الإقصاء والتَّهميش، وتدعو إلى التَّكيُّف والتَّفاعل مع المُتغيرات الجديدة الثَّقافيَّة والجيوسياسيَّة.

وموت الغرب من الأفكار والتيمات التي طفت على سطح الفكر الغربي المعاصر، بسلسلةٍ من المُناقشات والمُناظرات التي قادها الكاتب الفرنسي ريجيس دوبريه (1940)" Régis Debray"[2] بعضها وقد قَدَّمَ مقاربات علميَّة ومنهجيَّة حول مستقبل الغرب (l'Occident) والغربويَّة (l'Occidentalisation) مُوجهًا مجموعةً من الإنتقادات والتحذيرات التي تهدِّد الغرب في هويَّته وربما في وجوده ككيانٍ ثقافيٍّ وسياسيٍّ، ومنها تزايد النُّفوذ الأمريكي وسيطرة اللُّغة الإنجليزيَّة على مراكز البحوث العلميَّة والأكاديميَّة، وبالتوازي مع هذا الخطر يسير خطر بدأ يتشكَّل تدريجيًا مع الزَّمن يتمثَّل في صعود القوى الماليَّة والتقنيَّة في آسيا، والتي تسعى إلى أنَّ يواكب نموذجها الثَّقافي والعقائدي نجاحها التقنيَّ والإقتصاديَّ.[3]

وتعودُ أسباب انهيار الغرب بكلِّ منظوماته حسب بعض الباحثين إلى دواعٍ موضوعيَّةٍ مرتبطةٍ بالجُمود وعدم التجديد ووصول النَّموذج الثقافيِّ الغربيِّ إلى نهايته، لأنَّه تأسَّس على أساطير وهميَّةٍ، ومع الصَّيرورة الزَّمنيَّة افتقد النَّموذج للفاعليَّة التاريخيَّة التي تؤهله ليكون نموذجًا وتصورًا عالميًا، وهو الأمر الذي أشار إليه صامويل هنتغتون "Samuel Huntington" (1927-2008) في إحدى مقالاته، مؤكدًا أنَّ الغرب فريدٌ ومتميِّزٌ في نموذجه ولكن يفتقد للقدرة على الإنتشار العالمي، ليكون نموذجًا إنسانيًا بالمفهوم الكوسموبوليتي.[4] بينما يُرجع آخرون موت الغرب لفقدان "الغرب/النَّموذج "(l'Occident modèle) لروح التجديد والنجاعة بالإضافة إلى التناقضات التي تحتويها وتعتمدها المَنظومة الفكريَّة الغربيَّة مما أدى إلى فشلها

---

1 Hervé Kempf, *Fin de l'Occident, naissance du monde*, Editions du Seuil, 2013.

2- كاتب ومفكر فرنسي وموظف سام اشتهر بالتنظير لعلم الميديولوجيا Médiologie (علم يختص بدراسة وسائل الاتصال والتواصل وتأثيرها في الإنسان من ناحية تشكل الوعي والأيدولوجيا) .

3- من المناظرات التي تطرقت إلى نهاية الغرب و موته كتابي ريجيس دوبريه، الأول: Régis Debray et Reynaud Girard, *Que reste-t-il de l'occident* ? Editions Grasset, Paris, 2014 والثاني :
Régis Debray et Pierre Brochaud, *l'Occident se meurt-il*? Editeur André Versaille, Paris, 2014.

4- Samuel P, Huntington, *The West* : *Unique Not Universal*, Foreign Affairs, November/December, 1996.

شرقًا وغربًا « يعود استيقاظ الهويات والمُعتقدات في الشَّمال إلى فشل مشاريع التَّنميَّة والنَّماذج الثَّقافيَّة المُقترحة، أمَّا في الغرب فإنَّ الإفراط الإقتصاديَّ والتَّبذير المالي وطغيان التقنيَّة والمبالغة في الإستهلاك أنتج فراغًا اجتماعيًا وخلقيًا ودينيًا شجَّع على ظهور الأصُوليات »[1].

وبفشل المَشروعِ الأُحاديِّ يكون التَّنوع الَّثقافيُّ واللُّغوي والإثنيُّ بديلاً للأحاديَّة، ودعوةٌ للاعتراف بالآخر المُختلف ثقافيًا لتحقيق مَنظومةٍ فكريَّةٍ وثقافيَّةٍ إنسانيَّةٍ تتقلص فيها المَسافةُ والفجوة بين المركز والهامش.

إنَّ انعدام التَّنوع والتَّعدُّد والإعتراف بالخصوصيات مع فشل مشاريع التنميَّة في الشَّمال وهيمنة النَّماذج المركزيَّة واللاتوازن في توزيع الثَّروات ساعدَ وشَجَّعَ على البحث عن البدائل، وقد وجدت الشُّعوب وحتَّى النُّخب البديل في العودة إلى المنابع الثَّقافيَّة والمَوروثات الحضاريَّة التَّاريخيَّة، وبدأ يتعمَّق وعيها مع الأيام بمحدوديَّة النَّموذج الحداثي الغربي، الذي يشتكي أنصاره ومريدوه بالعجز والمحدودية عن مقاومة المدِّ العولميِّ المتمثِّل في تدفق الثَّقافة الأمريكيَّة وسيطرتها على العالم وبمعنى آخر "أمْركة" الغرب « فالأَمْركة تعميمٌ لنمطِ معيشةٍ لحضارة نشأت وراء المُحيط الأطلسي(...) وتهدف إلى تصدير طرائق الإنتاج ونماذج الإستهلاك والمُمارسات السوسيو- ثقافيَّة إلى أوروبا الغربيَّة »[2].

فكرةُ موت الغرب، أُطروحة حتَّى وإنْ أَصَّلَتْ لها دراسات علميَّة ومنهجيَّة إلا أنَّها تبقى ضمن ما اصطُلح عليه بالدِّراسات الإستشرافيَّة، ولهذا فإنَّ الموت ليس الموت الجُغرافي أو انتهاء الحدود الدوليَّة، كما لا تعني النِّهاية، نهاية حضارةٍ وتقنيةٍ، وإنَّما المقصود بفكرة النهاية، نهاية يوتوبيا الكونيَّة والعالميَّة لفكرة النَّموذج الغربي الأوحد الذي يُهيمن ويسيطر على العالم في أزليَّة لا متناهيَّة.

تأثيرات الغرب ستظلُّ حاضرةً ومستمرةً ومتواصلةً عبر الأزمان والأجيال على اختلاف اللُّغات والثَّقافات والعقائد ولكن إعادة تشكيل العالم وصهره وفق النظريَّة الغربيَّة رهانٌ صعبٌ - إن لم يكن مستحيلاً- خاصَّةً بعد دخول فاعلين جدد بفضل العولمة، كما أنَّ إعادة اكتشاف الذات والآخر في دراسات التَّابع وما بعد الكولونياليَّة أفرز مراكز وهوامش جديدة، بالتالي خرائط حضاريَّة وثقافيَّة جديدة، ولكن الغرب يبقى بالنسبة للأنا العربيَّة، عالم التطوُّر والحداثة

1- Henry Panhuys, *La Fin de l'Occidentalisation du monde; de l'unique au multiple*, l'Harmattan, Paris, 2004.

2- Dominique Barjot et Christophe Réveillard (sous la direction) *L'Américanisation de l'Europe Occidentale au XX^{e} siècle, mythes et réalité*, Presses de l'Université de Paris- Sorbonne, Paris, 2002, p, 7.

والغرابة، وكما يقول مُترجم موسوعة لالاند (1867- 1963)"André Lalande" « تذهب إلى الغرب طَالِبَ علمٍ، فتُصيبك الحداثة أو الغرابة (...) كنت أعتبر دومًا أنَّ ((التغريب)) هو مجرد أسطورةٍ سياسيَّةٍ، مجرد شعارٍ لا واقع له »[1].

1- أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات بيروت، باريس، ط2، 2010، ص، 28 (غ).

الفصل الأول

الفصل الاول

الرّحلة:

جدلية المفهوم والتجنيس وآليات الكتابة

1- **الرحلة لغة**، جدلية الرحَّالة والرَّاحلة

2- **الرحلة اصطلاحا**، إشكالات ومقاربات

3- **الرحلة اصطلاحا**، تداخل المفهوم والجنس والمكوِّن

4- **تصنيف الرحلات**، جدلية الجنس والموضوع

الرحلة: جدلية المفهوم والتجنيس وآليات الكتابة

تمهيد

الرِّحلة منظومةٌ مزدوجةٌ مِن حيث الحَركة الجسديَّة المُرتبطة بالانتقال والتّرحال والسَّفر، وبين العمليَّة العقليَّة والفكريَّة المتمثِّلة في كتابة مسار الرِّحلة أو إعادة تركيب أحداثها وسياقاتها المختلفة، بالاعتماد على آليات الاسترجاع المختلفة.

والعملية الأولى لا تعدو أنْ تكون عمليَّة انتقالٍ وسفرٍ من مكانٍ لآخرَ ومن فضاءٍ له خُصوصياته المميَّزة إلى فَضاءٍ مُغايرٍ يَمتازُ بمواصفات تَمنحه قُوَّة التفرُّد والتميُّز، وتحدِّد الشَّخصيَّة المرتحلة الأهداف التي ترسمها لرحلتها وتسعى لتحقيقها، وتتفاوت الأهدافُ والغايات من رحالة لآخر، سواء ما تعلق بالمَصالح والمَنافع المَاديَّة أو ما ارتبط بالجَوانب المعنويَّة والروحيَّة كرحلات الحجِّ مثلا، وبناءً على الهدف والمَوضوع تأخذ الرِّحلة صِفتها، فيقال رحلة سفاريَّة، دبلوماسيَّة، تجاريَّة وهكذا.

والرِّحلةُ حركةٌ مُتَّصلةٌ ومُرتبطةٌ بتاريخ الإنسان مُنذ أقدمِ العُصور، فهي مُصاحبةٌ لوُجوده البُيولوجي والعَقلي، ولَعل تصريح القرآن الكريم بنزول آدم أبو البشريَّة من بساتين الجنَّة إلى سَطح الأرض خَيرُ دليلٍ، قالَ الله تَعَالى: ﴿ قُلْنَا اهْبِطُواْ مِنْهَا جَمِيعاً فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى فَمَن تَبِعَ هُدَايَ فَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾[1] والرِحلة اختراقٌ لحَواجز الزمان والمكان، واستعدادٌ نفسيٌّ وذهنيٌّ للوُصول إلى الآخر/المُختلف لمعرفته والإحتكاك به، ومِن ثَمة تكوين وتَشكيل رُؤية حوله، وقد تتبايَن استراتيجياتُ التَّأسيس، فتتلوَّن بالحجاج والسُّخريَّة والإعجاب والانبهار وغيرها من أشكال الاسْتجابات ولكنَّها في العُموم تَكشفُ عن ردودُ أفعالٍ طبيعيَّةٍ، لفعلٍ طبيعيٍّ هو الانتقال والسَّفر.

فالرِّحلة ارتباطٌ بالفُضول وغريزةُ حبِّ المَعرفة والإكتشاف، ولذلك قال الفيلسوف الرِياضي الفرنسي بليز باسكال Blaise Pascal (1623-1662) « السَبب الوَحيد لشَقاء الإنسان هو أنَّه لا يَعرفُ كيف يستقر هادئًا في حُجرته »[2].

1- سورة البقرة، الآية 38.

2- Blaise Pascal, *Les pensées*, (Edition, Brunschvicg N^{e} 139).

الرِّحلة لُغةً: جَدليَّة الرَّحَّالة والرَّاحِلة

تُفرد مَعاجمُ اللُّغة العَربيَّة للفعل (رَحَلَ) ومَادَته (الراء، الحاء، اللام) حيزًا متميِّزًا ومُعتبرًا، لعرض مُختلف صيَّغه وأوزانه للدلالة على ثراء اللُّغة العربيَّة وتنوعها. فالبحث حول ماهية وهويَّة الفِعل (رَحَلَ) أثمرَ عن وجود علاقةٍ كبيرة بين فِعل الارتحَال وبين وسَائله.

يقول ابنُ منظور مُسترسلاً ومُعدِّدًا دلالات مَادة (رَحَلَ) « رَحَلَ، الرَّحل: مركبٌ للبعير والنَّاقة وجَمعهُ أَرْحُلٌ ورِحال، قال طرفة:

جَازَتِ الْبِيدُ إِلَى أَرْحُلِنَا		آخِرُ اللَّيْلِ بِيَعْفُورٍ خدر

والرَّحَلُ مَسكنُ الرَّجُل ومَا يَصحُبه من الأثاث. وفي الحديث: إذا ابتَّلَت النِّعال فالصَّلاة في الرِّحال، أي صَلوا رُكبانًا، وقال ابنُ الأثير، فالصَّلاة في الرِّحال يعني الدُور والمَساكن والمَنازل والرَّحالةُ أيضًا سرجٌ من جُلُودٍ ليس فيه خَشَبٌ كانوا يتخذونه للرَّكض الشَّديد»[1]. فالرَّحلُ بدايةُ موكبٍ جماعيٍّ لقافلة الإبل، التي تَحمل مقتنيات أصحابها من لوازم تؤثِّث بها البُيوت والمَساكن، كما تحمل أيضًا معنى السَّرج الفاخِر، بقيمته وبالمواد المُصنع منها، وهذا النَوع من السُروج يوحي بمَكانة صَاحبه، وبقيمَة مَركوبه. أمَّا الدَّابَّة المُخصَّصة للرَّحيل فمن شروطها القوَّة «والرَّحول والرَّحولة من الإبل: التي تَصلُح أنْ تُرْحَل، وهي الرَّاحلة تكون للذكر والأنثى... والرَّاحِلةُ عند العَرَبِ كلُّ بعيرٍ نجيبٍ، سواء كان ذكرًا أو أنثى وليست النَّاقة أوْلى باسم الرَّاحلة من الجمل »[2].

ونظرًا لارتباط السَّفر بالوجهة والوسيلة فقد ميَّزت العَرب بين الرحلة والإرتحال « وَقال بَعْضُهم: الرِّحلة بالكَسر الارتحال والرُّحلة بالضَّمِّ الوجه الذي تأخذ فيه وتريده؛ تقول: انتم رُحلتي إلي الذين أرتحِلُ إليهم، وأَرْحَلَتِ الإبل: سمنت بعد هُزالٍ فأطاقت الرِّحْلة »[3].

وتَكَادُ تُجمع مَعاجم اللُّغة العربيَّة على االتعريف والدَّلالة نَفسها للفِعل (رَحَلَ) ومَا اشتُق منه، فهي تكرِّر المَعارف ذاتها مع تقديمٍ أو تأخيرٍ بسيطٍ أو إضافةٍ سطحيَّةٍ، فما ارتبط بالرِّحلة والترحال والإرتحال « هو أنَّ الراء و الحاء و اللام، أصلٌ واحدٌ يدلُّ على: مَضَى في السَّفر، يُقال: رَحَلَ، يَرْحَلُ، رِحْلَة وجَملٌ رَحيلٌ: ذو رِحْلَةٍ، إذا كان قويًا على الرِّحْلة، والرِّحْلة الارتحال. فأمَّا الرَّحَلَ

1- ابن منظور، لسان العرب، باب (رحل) مرجع سابق، ص، 274.
2- المرجع نفسه، ص، 277.
3- المرجع السابق، ص، 279.

في قولك: هذا رَحْلُ الرَّجُلِ، مَنزله ومَأواه، فهُو من هذا، لأنَّ ذلك يُقال في السَّفر لأسْبَابه إذا سافَرَ كانت معه، يرتحل بها واليها عند النزُول »[1].

لعل القاسم المُشترك في تعريف المَعاجم العربيَّة للرِّحلة، هو الجَمعُ بين حَركة الإنتقال وبين وسيلة النَّقل والسَّفر، فكانت الرَّاحلةُ التي يُشترط فيها مواصفات، منها القوَّة على تحمل مَشاق السَّفر وصعوباته، كما يُمكن أن تضاف إلى المفاهيم السابقة معانٍ أخرى تُستنتج من عمليتي الارْتِحَال والانتقال، كالأثاث الذي يقتنى للبُيوت أو قيمة السَّرج الذي يوضع على الرَّاحلة لتسهيل عَمليات الإنتقال والتِّرْحال، فالتِّرْحال الإرادي، غير القسري يتطلب الراحة، لأنَّ الهدف من الرِّحلة هو الإسْتمتاع، فلا تخلو أيةُ رحلةٍ من جانبٍ جماليٍّ ترفيهيٍّ يُغطي على جوانب التَّعب والغُربة والبُعد عن الأهل والوطن « الرّحلةُ أولاً هي فنُّ السَّفر، فهي طريقةٌ جديدةٌ للتواجد في العالم، للاستمتاع والمشاهدة، فالرَّحالةُ يتبنى هويةً جديدةً تَختلفُ عن هويات الحاجِّ والمُستكشف »[2]، يَقول الفيروز آبادي معدِّدًا معاني الرِّحلة وأدواتها « الرَّحَلُ، مَركبُ البَعير، كالرَّاحلون، جَمعُ أَرْحُلٍ ورِحَالٍ ومَسكنك وما تستصحبه من الأثاث...وارْتَحَلَ البعير، سَارَ ومَضَى، والقَوم عن المَكان: انتقلوا، كتَرَحَلُوا؛ والرحلة بالضم والكسر، وبالكسر الارتحال، وبالضم الوجه الذي تقصده »[3]. يجوز في الرحلة الضم والكسر، فتحمل الرِّحْلَةُ بالكسر معنى الارتحال والانتقال، وتدلُّ في حالة الضم على الوجهة المَقصودة للسفر.

يُعيد الزُبيدي ما ذهبت إليه المَعاجم التي سبقته، من أنَّ الرَّحَلَ يُطلق على قافلة البعير وماتحمله من أمتعةٍ وأثاثٍ أو ما يُوضع على الرَّاحلة من سُروجٍ مَصنوعةٍ من أفخر المواد حفاظًا على المَركوب وتحقيقًا لراحةِ الرَّاكب ثم يُضيف « وارْتَحَلَ البَعيرُ، أرحلهُ : سَارَ ومَضَى، وقد جرى ذلك في المَنطق حتى قيل: ارتحل (القوم عن المكان) ارتحالاً إذا (انتقلوا، كترحلوا، والاسم الرحلةُ، بالضم والكسر) يقال: انَّه لذو رحلةٍ إلى الملوك ورُحْلَةٍ، حكاه اللَّحياني، أي ارْتِحَال»[4].

وقَافلةُ البعيرُ من مكونات الرِّحلة، وتشكيل لحركيَّة فعل الانتقال والسَّفر، كما تحدِّد وجهة السَّفر ونهايته (Destination) « والرِّحلة (بالكسر): الإرْتِحَالُ للمَسير، فيقال دَنَتْ رِحْلَتُنا، ومِنه قوله

1- أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكرياء، معجم مقاييس اللغة، تحقيق وضبط، عبد السلام محمد هارون، الجزء الثاني، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1399هـ/1979ع، ص، 497.

2- Alain Guyot et Chantal Massol (textes réunis et présentés par) *Voyager en France au temps du romantisme, poétique, esthétique, idéologique*, Ellug, Grenoble France, 2003, p, 131.

3- مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز أبادي، القاموس المحيط ، مرجع سابق ، ص، 1005.

4- السيد محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، الجزء التاسع والعشرين، مرجع سابق، ص، 59.

تعالى ﴿ رِحْلَةُ الشِّتَاءِ والصَّيف ﴾)(وبالضم: الوَجه الذي تقصده) وتريده وتأخذ فيه، يقال: أنتم رِحلتي أي الذين ارتحل إليهم »[1].

أمَّا صَاحبُ مُعجم " العين" فإنَّه بعد استعراضه للرَّاحلة والموكب الذي تُكوّنه، يشير إلى حركيَّة الإنتقال التي يجب أن تصاحبها السَّلاسة واللُّيونة والتَّريث والفائدة فيقول « وتَرَّحَلَ القوم: وهو الارتحال في مُهلةٍ »[2] والمَهل (بالفتح) يُقال في التَّقدُم في الخير ولا تُقال في الشَّر، ولَعَلَ هذا مَا يُؤكد حِرص العَرَب على أن تكون ناقة الارتحال قويَّةً، مجهزةً بأحسن أنواع السُّروج، لأنَّ الرِّحلة تَطول وتمتد لأَشْهُرَ وعليه يَسْتوجب على المُرتحل الإعداد والاستعداد للسَّفر، حتَّى يتمكن من قهر صعوباته ومعوقاته، فالانتقال المكاني والزماني يُشكِّل للعربي تحديًا صعبًا سواء من ناحية الإنسان أو المناخ أو التَّضاريس.

اتجهت المَعاجم العربيَّة عمومًا إلى تكرار ما تمَّ تداوله والإجماع حَوْلَه من أنَّ « الرحَلَ ما يُوضع على البعير للرُكوب »[3] و« الرحلة بالضم والكسر، الاسم من الارْتِحَال، وبالضم الوَجه الذي يقصده الراحل »[4].

وارتباط الرِّحلة بالرَّاحلة، والإمتزاج بينهما مَعروفٌ في أدَب الرَّحلات، فكثيرًا ما يتم التَّصنيف حسب المَوضوع أو الوَسيلة، فيُقال رحلات الحجِّ ورحلات التَّسلُّق ورحلات الدَّراجات الهوائيَّة أو البحريَّة أو الجويَّة وهكذا. لكن ارتباط الرِّحلة لُغةً بالإبل في الثَّقافة العربيَّة يَعودُ إلى الهوية العربيَّة ذاتها حيث احتلت الإبل من نفوس العرب مكانةً مرموقةً لا تكاد تعدلها أو تدانيها مَنزلة أي شيء آخر إذا استثنينا الخيل، وليس أدلُّ على ذلك من أنَّها كانت تُسَمّى بالمال، فكلمة المال إذا أُطْلِقَتْ في كلام العرب أريد بها الإبل، وهي عزُّ القبيلة وقوَّتها إذ تُقاس بها من حيث العدد، وهي رُمزٌ اجتماعيٌ كبيرٌ، فمهر العروس وقيمتها تقاسُ بكثرة عددها وتتوقف الحُروب وتدفع الدِّيات بفضل العدد الذي يُحدِّده عُقلاء القوم.

يُعَد الجمل من الحيوانات الأكثر التصاقًا بالموروث العربي، وبالبيئة العربية، وقد تمَّ التعارفُ على أنَّ الجمل رمزُ الصَّحراء والشَّرق، وفي كثيرٍ من الأحيان تتداول المجتمعاتُ الغربيَّة صورةً موازيةً للمجتمعات العربيَّة على أنَّها مجتمعاتٌ رعويَّةٌ، يُعَد الجمل فيها وسيلة المواصلات الأكثر صلاحيَّة، والجمل يتشابهُ في كثيرٍ من خصائصه مع سيكولوجيَّة العربي؛

1- الزبيدي، تاج العروس، مرجع سابق، ص، 60.
2- الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص، 106.
3- الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، مرجع سابق، ص، 191.
4- المعلم بطرس البستاني، قطر المحيط، طبع في بيروت، سنة 1869م، ص، 739.

فهو حيوانٌ صبورٌ، قادرٌ على تحمُّل المشاق، وَمصاعب بيئته الصَّحراويَّة، وهو أيضًا حيوانٌ خجولٌ، ذو حسٍ مرهفٍ للأصوات الجميلة، ويتداول العرب قصصًا كثيرةً تتعلَّق بحياته وصفاته تكادُ تصل إلى حدِّ الغرائبيَّة والعجائبيَّة خاصَّةً ما تعلق بصبره ووفائه وحيائه وانتقامه، وقد قالت فيه « إذا حَملت ثَقلت، وإذا مَشَّت أَبعدت، وإذا نُحرت أشبعت، وإذا حُلبت رَوت».

وقد ازداد تقديس العربي للإبل خاصَّةً، بعد ذكرها في القرآن الكريم: ﴿ أَفَلاَ يَنْظُرُونَ إِلَى الإِبِلِ كَيفَ خُلِقَتْ﴾[1] وقول صلى الله عليه وسلم حَدَثَنَا مُحمَّدُ بنُ عبدُ الله بن نُمير، حَدثنا عَبدُ الله بنُ إدريس، عن حُصينٍ، عن عامرٍ، عن عروةٍ البارقي، قال: « الإبِلُ عِزٌّ لِأَهْلِهَا وَالْغَنَمُ بَرَكَة وَالخَيْرُ مَعْقُودٌ فِي نَوَاصِي الْخَيْلِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ »[2].

لم تكن المنظومة اللُّغويَّة شاذة، حين جَمعت بين الرّحلة كفعلِ تنقلٍ من مكانٍ لأخر وبين وسيلة الإنتقال ومَا يُحضره المُرتحل من وسائل استعدادًا لرّحلته، وحمايةً لنفسه ماديًا ومعنويًا. فالأتيمولوجيا الفرنسيَّة للفعل "سافر" (voyager) ومَصدرُه "السَّفَرُ" (voyage) تَحملُ الدَّلالات نفسها للرّحلة وفعلها "رَحَلَ" أو "سَافَرَ". « لَفظةُ "السَّفر" أو "الرّحلة" مِن الأصْل اللاتيني (via) الذي يَعني مَسَار أو طَريق أو نَهج، وقد اشْتقت الكَلمَة من (viaticum) والتي يُقصَد بها عُدَّة الطَريق (provision de route) و(viaticus) وتَحمل معنى ما يتَّصل بالسَّفر (relatif au voyage) والكلمتان مُشتقتان من (via). وفي سنة 1080 وظَّف رولان Roland (778-736) من الفرنسيَّة القديمة لَفظُ (veiage) ثم تطوَّرت الكلمةُ في القرن الثامن لتصبح (voiage) والتي تعني الحجَّ والحملات الصليبيَّة، لأنَّ السياحة لم تكنْ معروفةً في تلك المرحلة، أمَّا الشَّكل الحديث للكلمة فقد ظهرَ في نهاية منذ القرن الرابع عشر، فمن (viaticum) جاء الاسم المذكر (viatique) والذي يعني الدراهم والمُؤن والمُعدَّات التي تُعطى للشخص من أجل سفره، يضاف إلى هذا أن في اللاتينيَّة القديمة ألفاظ عديدة تعين السَّفر وتُحدِّده منها (iter) أو (itineris) والتي هي أصل الكلمة الفرنسيَّة (itiniraire) الدَّالة على مَسار الرِّحلة أو السَّفر».[3]

وبعيدًا عن الإشتقاقات والأصول اللُّغويَّة للكلمة، فإنَّ المعاني مقتربةٌ ومتشابهةٌ بين اللُّغتين العربيَّة والفرنسيَّة، فجاء في مُعجم لاروس "Larousse " أنَّ الفعل "سَافَرَ" « يدُلُّ على فعل

1- سورة الغاشية، الآية 17.
2- سنن ابن ماجة، كتاب التجارات، باب اتخاذ الماشية، رقم الحديث، 2298.
3- http://alorthographe.unblog.fr/origine-du-mot-voyage.(consulté le 27/03/2016.)

التَّنقل والإرتحال من مكانٍ لآخر، محمولاً أو منقولاً »[1] ولم يحدِّد المُعجم عملية الإنتقال بين الإرادة والقسر ولا مكان التنقل محليًا أو خارجًا، فالأصل في العمليَّة هو حَركة التنقل، وهو المَعنى الذي أشار إليه مُعجم الأكاديميَّة الفرنسيَّ «الطَّريقُ الذي يتِّم اختياره للذهاب من مَكان لآخر...وتقال أيضًا لكلِّ ذهابٍ وإيابٍ »[2].

نصَّت الرِّحلة مُعجميًا على فعل الإنتقال من مكان لآخر، مع الإرتباط براحِلة لم تكن صِفاتها البيولوجيَّة وَحدها لتُؤهِّلها للإنتقاء والإختيار والإرتباط بالسَّفر والتَّنقُّل بقدر ما كانت مَكانتها في المَوروث الثَّقافي العربي، الذي دعَّمته الرُّؤية القرآنية بقداسةٍ تحثُّ على النَّظر والإستبصار حول قيمة هذا الحيوان العظيمة، الذي اقترن ذكره بذكر الرِّحلة.

الرحلة اصطلاحا: اشكالات ومقاربات

إذا كانت الدلالة اللغوية متعددة ومتنوعة، فإنها بالضرورة سوف تنعكس على المقاربة المفاهيمية، فشأن الأنواع والأجناس الأدبية إثارة النقاد والمنظرين ودفعهم للبحث في بُنية الإشكالية التكوينية للمفهوم.

والأدب الرحلي بفروعه وتقاطعاته سواء الأجناسية أو المعرفية يرتبط بإنتاج المعنى والفكر، وإنتاجه يتميَّز في أغلبه بالتنوع والمحمولات الفكرية والفنية المكثفة.

وبسبب هذا الإرتباط والتشابك، تعدَّدت المقاربات والرؤى في تصنيف المتن الرحلي وتحديد هويته الأجناسية، وعلى الرغم من الفرضيات المبدئية التي تقرُّ بأنه نوع هجين ومتوسط بين الأجناس، إلا أن مع بداية كل بحث في رصد الخصائص الفنية، ينفلت من قيود الضبط وينفتح على إشكالات جديدة.

تنتمي الرِّحلة إلى النَّص المَفتوح بُنيةً ومضمونًا، نتيجةً لمَجموعةٍ من المكونات الأساسيَّة والرَّكائز الداعمة والمُتوزعة بين الثَّقافة والإجتماع والأنثربولوجيا، وضمن نسيجٍ متفاعلٍ تتداخلُ فيه العلامات والحقولُ التعبيريَّة والأنساق الأسْلوبيَّة، لتصل إلى منتهى واحدٍ ورسالةٍ محدَّدةٍ هي نقل الخبرات والتجارب الإنسانيَّة من خلال فعل الحركة « الرِّحلة هي الإنتقالُ التي يقودنا إلى فضاءٍ نشعر فيه بالغربة، هذه الغربة التي تتجلى في ضوء الإختلافات الحميميَّة

1- http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/voyage/82584.consulté le 24/10/2016
2- *Dictionnaire de l'académie Française*, cinquième édition, Tome second, L-Z Paris, 1798, p, 758.

جدًا»[1]. هذا الإنفتاح غير المشروط للنَّص الرحلي أفرز جملةً من التساؤلات، التي ارتقت إلى درجة الإشكالات المنهجيَّة والبنائيَّة، مِنها الإلتباسات المُتعلقة بقضايا التسميَّة والوسم وهي بدايةُ الإشكالات، فالمنظومة الأدبيَّة والنقديَّة تنوعت وتباينت في تحديد جَنس الرِّحلة وانتمائه بعد تقاطعه مع اتجاهاتٍ وأنواعٍ سرديَّةٍ أخرى اشتركت مَعها في فعل التَّنقل وحَركته، ومن هذه الأجناس الأدَب الجغرافي و كُتبُ المَسالك والمَمالك، وكتب الرِّحلة في طلب الحديث، وإذا كان النوع الأخير، هدفه مُحدَّد وغرضه أيضًا لارتباطه بالبحث عن الحديث النبوي الشريف، قَصد جمعه، فإنَّ النوعين الآخرين ارتبطا ارتباطًا وثيقًا بأدب الرِّحلة، وغدت الكثير من الأعمال تشترك مع الرَّحلات في سرد الأخبار وتعدُّد الشخصيات ووصف الفضاءات « ويمكن بوجهٍ عامٍ تمييز اتجاهين أساسيين في الأدب الجغرافي العربي، فهو من ناحية يُولي وجهه شطر العلوم، أعني العلوم الدقيقة وذلك بالمعنى الذي نفهمه حاليا، إذا ما أردنا تحديد علم الجغرافيا؛ ومن ناحيةٍ أخرى فهو يُولي وجهه شطر الأدب الفني بالغًا ببعض آثاره في هذا المجال ذروة الإبداع»[2].

لمْ تكن كتب المَسالك والمَمالك مجرد دراساتٍ تتعلق بالتَّضاريس والبحار والبُنى العمرانيَّة، بقدر ما كانت رسائلٌ معرفيَّةٌ وعلميَّةٌ تتعلق بمعرفة "الآخر" والإحاطة به، ثقافيًا واجتماعيًا وعلميًا. ومهما كانت دواعي التَّأليف في هذا الحقل المعرفي وحاجة المُسلمين إلى معرفة الأقاليم الأخرى، بغرض نشر الدعوة الإسلاميَّة وإيصال رسالة الإسلام، فإنَّ هذه البحوث والدِّراسات والمُؤلفات، كانت ثريَّة ثراءً كبيرًا، بأخبار الأمم وعاداتهم وتقاليدهم، فالمَعلومات المبثوثة في ثنايا كُتب المَسالك والممالك، لا تقل أهميةً وقيمةً عن تلك التي قدمها وعرضها الرحالة العاديون الذين احترفوا الرِّحلة كفنٍ وصنعةٍ.

فقد أورد الأصطخريُّ والبكريُّ والمَسعوديُّ والإدريسيُّ وغيرهم صورًا عن ثقافات الأمم الأجنبيَّة (العَجَم) وبصرف النَّظر عن مدى مِصداقيَّة الأوصاف والتمركز العقدي الذي أُعتمدَ كمعيارٍ لاستصدار الأحكام، فإنَّ أغلب الكتابات كانت فتحًا وانفتاحًا على "الآخر" وثقافته وشرائعه « فالإفرنجة أشَدُّ هؤلاء الأجناس بأسًا، وأمنعهم هيبة،وأكثرهم عدةً، وأوسعهم ملكًا، وأكثرهم مدنًا، وأحسنهم نظامًا وانقيادًا لملوكهم، وأكثرهم طاعةً؛ إلا أنَّ الجلالقة أشدُّ من

1- Sylvain Venayre, *Pour une histoire culturelle du voyage au XIX^e^ siècle*. Revue sociétés et représentations, N^e^ 21, 2006, publications de la Sorbonne, p, 12.

2- اغناطيوس يوليانوفتش كراتشكوفسكي، تاريخ الأدب الجغرافي العربي، ترجمة، صلاح الدين عثمان هاشم، الجزء الأول، لجنة التأليف والترجمة والنشر، الإدارة الثقافية، جامعة الدول العربية،القاهرة (د ت) ص، 18.

الإفرنجة بأسًا، وأعظم منهم نكايةً »[1]. وعلى الرَّغم من التَّعميم والتَّأثر بنظرية الكيوف الأرسطية التي تعتقد بتأثير المناخ على الأمزجة والذَّكاء، فإنَّ الدمشقي يقدم تصوراتٍ متنوعةً عن أهل الشَّمال وصفاتهم وأخلاقهم « الرُّوم والأرمن والروس واللاّن يسمون البيض بشقرة لإفراط البرد وبعد الشَّمس، وبسبب ذلك ساءت أخلاقهم، وقست قلوبهم، وإنَّما كانت أبدانهم كذلك لغلبة البرودة والرُّطوبة واستيلائها، وقلَّ من يوجد له فطنة، بل الحيوانية غالبة عليهم، والشَّهوة، والغضب، وحدَّة النَّفس. أمَّا أهل المناطق الواقعة إلى الشَّمال منهم، وهي أكثر بردًا، وهم، التُّرك، والخزر، والفرنج، وافرنسة، وكاشغرد، ومن سامهم، فيسمون الشقر، وألوانهم بيض، وهم كالوحوش؛ لا يعتنون بغير الحروب، والقتال، والصيد، ولا يعرفون عرفانًا، ولا يفرقون فرقانًا. والى الشَّمال من هؤلاء الصقالبة. وهم على خلقٍ واحدٍ، وطبيعة واحدة، ولا يكادون يفقهون قولًا إلا أنَّهم كالأنعام، بل هم أضَّلُّ سبيلاً »[2].

ولم تَخَلْ حتَّى كتب الجغرافيا المتخصصة من تعداد عادات "الآخر" وتنوع ثقافاته وشرائعه، فقد ذكر الجغرافيون في سياق حديثهم عن البلدان، أخلاق الشعوب ونظمهم الاجتماعية في دقةٍ توحي بمدى الحرص على البحث عن الحقيقة، يقول الإدريسي في الجزء العاشر من الإقليم الأول الموسوم بنهاية المعمور « فأمَّا الجزيرة المُسماة بالموجه التي ببحر دارلارومي ففيها عدة ملوكٍ إلا أنَّهم بيض خير مخرمي الأذان، يشبهون أهل الصين في اللباس والزي، ولهم خيل كثيرة يقاتلون عليها ملوكًا حولهم وهذه الجزيرة تتصل بمارق الشَّمس... ونساؤهم من أجمل نساء الأمم ولهم شعور طوال والنساء لا يتوارين ولا يستترن بشيء ويمشين مكشوفات الرُّؤوس ويكللن رؤوسهن بعصائب فيها أنواع من الوَدع الملون والأصداف المُجزعة »[3].

وقد وصف هؤلاء الجغرافيون "الآخر" في تمظهراته المختلفة، ابتداءً من علاقته بحاكمه أو مَلكه، ثم تصوير بُنيتهم الاجتماعية مُجسدة في صورة المَرأة، بالإضافة إلى طرائق عيشهم واسترزاقهم، وشمل الوصف كلَّ ما يحيط بهم، فوصفوا البيئة ومناخها وتأثيرها عليهم، وإنْ عجزوا عن تفسير بعض الظواهر الطبيعية، فإنَّهم يميلون إلى وصف ما اتصل بها من مظاهر خارجيَّة قصد تقريبها إلى القارئ، كوصف ابن سعيد المغربي لآثار البراكين على الأرض،

1- أبو الحسن علي بن الحسين بن علي المسعودي (المتوفى 346ه/957م)، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، الجزء الثاني، دار الفكر، بيروت، ط 5، 1393ه /1973م، ص، 34.

2- شمس الدين أبي عبد الله محمد أبي طالب الأنصاري الصوفي الدمشقي شيخ الربوة، نخبة الدهر في عجائب البر والبحر (texte Arabe publié d'après l'édition commencée par M.Fraehn, Otto Harrassowitz , Leipzig, 1923) ص 275 .

3- أبو عبدالله إدريس الحمودي الحسيني المعروف بالشريف الإدريسي، نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، المجلد الأول، مكتبة الثقافة الدينية ، بورسعيد، 1422ه/2002م، ص ص، 87، 88.

حينما وصف بلاد البجناك التي تمتدُّ على ضفاف نهر الدانوب « أول ما يلقاك منه جبل البجناك... وهم أمَّة من التُّرك يحرقون أنفسهم ويحرقون من وقع إليهم... وشرقي البجناك الأرض المنتنة، لا يقدر على سلوكها إلا بالروائح الطيبة وهي خالية وفي شماليها بلاد سحرت، وهم كفار، لا يدخل إليهم أحد إلا قتلوه »[1]. أمَّا القزويني فمن العجائب والغرائب الكونية، إلى ذكر أخبار الأمم ووصف ما امتازوا به من صفات وأخلاق، وما أنعم الله به عليهم من أرض خصبة تنتج جميع الغلات، يقول واصفًا إحدى بلاد الفرنجة « بلدةٌ عظيمةٌ ومملكةٌ عريضة من بلاد النصارى، بردها شديدٌ جدًا وهواؤها غليظ لفرط البرد، وإنَّها كثيرة الخيرات والفواكه والغلات، غزيرة الأنهار، كثيرة الثمار... وأهلها نصارى. ولهم ملكٌ ذو بأسٍ وعددٌ كثيرٌ وقوةُ ملكٍ... لا ترى أقذر منهم وهم أهل غدرٍ ودناءةِ أخلاقٍ، لا يتنظفون ولا يغتسلون في العام إلا مرة أو مرتين بالماء البارد، ولا يغسلون ثيابهم منذ لبسوها إلى أن تتقطع، ويحلقون لحاهم وإنَّما تنبت بعد الحلق خشنة مستكرهة »[2].

وبالتوازي مع الوصف الجغرافي، تَحدَّث الجغرافيون العرب عن علوم الأمم المختلفة عنهم، خاصةً علوم اليونان، فوصفوا العلوم والفلسفات، في دعوة ضمنية للاقتداء، فالأنا ترى نفسها في مرآة الغيرية. فالغيرية تعكس صورة "الأنا" وتؤسِّس للمفهوم العقلاني للنَّقد الذاتي، الذي يُوَلد الدافعيَّة نحو تجاوز الأوهام والخور، خاصَةً بعد رؤية وإدراك صورة "الآخر" ومنجزاته، يقول المسعودي مُعرفًا بعلوم اليونان « ولم تزل الحكمة باقية عالية، زمن اليونانيين، وبرهة من مملكة الروم، تعظم العلماء وتشرف الحكماء، وكانت لهم الآراء في الطبيعيات والجسم والعقل والنَّفس، والتعاليم الأربعة: أعني، الإرتماطيقى، وهو علم الأعداد، والجومكريقى، وهو علم المساحة والهندسة، والأسترنوميا، وهو علم النجوم، والموسيقى وهو علم تأليف الألحان ولم تزل العلوم قائمة السوق، مشرفة الأقطار، قوية المعالم، شديدة المقاوم، سامية البناء إلى أن تظاهرت ديانة النَّصرانية في الروم، فعفوا معالم الحكمة، وأزالوا رسمها، ومحوا سلبها، وطمسوا ما كانت اليونانية أبنته، وغيَّروا ما كانت القدماء منهم أوضحته »[3].

وليست المنظومة النقدية والإصطلاحية العربية الوحيدة المتخبطة في فوضى التسميات، فالمنظومة الغربية عمومًا والفرنسية خصوصًا، شهدت تداخلاً كبيرًا بين الأنواع المُتَّصلة بفن

1- أبو الحسن علي بن موسى بن سعيد المغربي، كتاب الجغرافيا، حققه ووضع مقدمته وعلّق عليه، إسماعيل العربي، منشورات المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1970، بيروت، ص، 207.

2- زكرياء بن محمد محمود القزويني، آثار البلاد وأخبار العباد، دار صادر، بيروت،(د ت) ص، 498.

3- أبو الحسن علي بن الحسين بن علي المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، مرجع سابق، ج1، ص،321.

الرّحلة والإنتقال، فمن أدب الرّحلة (Littérature de voyage) إلى قصص الرّحلة (Récits de voyage) ثم امتدت التصنيفات بعد ضم أجناسٍ أدبيَّةٍ وسرديَّةٍ أخرى، اشتركت مع الرّحلة في عملية السَّفر، ويتخذ كلُّ نوعٍ اسمه سواء من الصيغة التي يتبنَّاها كهيكلٍ وبنيةٍ أو حسب الوسيلة المرتحل عليها، فظهرت كراسات الطريق (Carnets de route) و(Journal de bord) والرَّحلات على الجمال في الجزيرة العربيَّة والرَّحلات البحريَّة والرَّحلات على الدراجات الهوائية وهكذا، ولا تختلف هذه الأشكال بعضها عن بعض إلا في تقنياتٍ فنّيةٍ بسيطةٍ، تتعلق بلغة الكتابة وتحديد الأزمنة وتوثيق الأحداث والحجم العام للنَّص الرَّحلي.

أمَّا الإشكال الثاني المُتعلق بأدب الرّحلة، فهو محور التجنيس الأدبي، ذلك أنَّه شكَّل بنية مثيرة للجدل والتأويل والنَّقد، لتقاطعه مع أجناسٍ أدبيَّةٍ ومعرفيَّةٍ كثيرةٍ، تبدأ من الرواية إلى السيرة الذاتيَّة مرورًا بأشكال فنّيَّةٍ أخرى وحقولٍ معرفيَّةٍ، كالدِّراسات التاريخيَّة والإجتماعية والأنثربولوجيَّة « فهو نوعٌ مركبٌ ومؤسَّس من أجناس (أدبيَّة وثقافيَّة وتاريخيَّة) أخرى. وقد ساهم في تكوين الرواية الحديثة والتجديد في الكتابة البيوغرافية »[1].

ونظرًا لارتباطه بالأنماط الوصفيَّة والإستطراديَّة (discursif) فقد وظَّف استراتيجيات خطابيَّة وحجاجيَّة متنوعة، جعلت منه موضوعًا للسجالات الأكاديميَّة والدراسات الأدبيَّة والنقديَّة، التي اجتهدت في تحديد نوعه وهويته الأجناسيَّة، وإذا كانت « مشكلة الأجناس من أقدم قضايا الشعريَّة، منذ العصور القديمة إلى يومنا هذا، من حيث؛ تعريفها، عددها، علاقاتها المتبادلة، هذه كلُّها إشكالات ما زالت تثير الجدل »[2].

وإشكالية الأجناس الأدبية من القضايا النَّقديَّة القديمة/الحديثة، ذلك أنَّ صفاء الجنس الأدبي وانفراده بصفاتٍ ثابتةٍ تُحدِّد هويته الدائمة والمُستمرة، شأنٌ لا يمكن إقراره والجزم به، فالأجناس بطبيعتها مُتغيرةٌ ومتجددةٌ، وإذا كانت « الأجناس الأدبيَّة تُشكِّل حياة الأدب نفسها. ويكمن مصدر الحقيقة والقوَّة في التَّعرف التَّام على تلك الأجناس، والمُضي حتى غاية التَّعرف على المعنى الخاص، بكلِّ جنسٍ منها، والغوص عميقًا في قوامها »[3]، فإنَّ الصعوبة تكمن في كيفيَّة التَّعرف على الجنس الأدبيِّ، لتحديد نوعه وخصائصه الفنيَّة، فالخطاب يتمظهر تحت

1- Adrien Pasquali , *Le tour des horizons, critique et récit de voyage*, Klincksieck, Paris, 1994, p, 113.
2- Oswald Ducrot, Tzevetan Todorov, *Dictionnaire Encyclopédique des sciences du langage*, Editions du seuil,1972, collection Points, Paris, p,193.
3- سفيتان تودوروف، مفهوم الأدب ودراسات أخرى، ترجمة، عبود كاسوحة، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 2002 ، ص، 2.

استراتيجياتٍ مُتنوعة وأقنعة متباينة، تختلف باختلاف الموقف والسِّياق والنِّظام السردي وهكذا. يبقى الجنس الأدبي مفتوحًا على مُختلف الأنظمة الخطابيَّة والتعبيريَّة تأثيرًا وتأثرًا، باعتبار أنَّ الهندسة النِّهائيَّة لا ترتبط بالثَّبات وإنَّما بالتَّجدُّد والتَّنوع والتَّعدُّد، فالرِّحلة كالرِّواية كما يقول باختين Mikhaïl Bakhtine (1895-1975) « كونها جنسًا تعبيريًا ((غير مُنتهٍ)) في تكوُّنه، مفتوحًا على بقية الأجناس الأدبيَّة ومُستمِدًا منها بعض عناصرها، ممَّا يجعل خطاب الرِّواية خطابًا ((خليطًا)) »[1].

وقد انبثق من تداخل الأجناس وعدم ثباتها على صورةٍ فنيَّةٍ واحدةٍ، حملة من الإشكالات، أهمها ظهور النَّص الهجين (texte hybride)، هذا النَّص المُتمرد إراديًا وقسريًا على الأنساق والنُّظم والقيم الفنيَّة، خاصةً بعد انهيار العوازل والفواصل بين الأجناس بحكم احتكاك الحقول المعرفيَّة بعضها ببعض، مما دفع بالنُّقاد والمُنظِّرين إلى محاولة وضع تصنيفاتٍ جديدةً، لهيكلة الأنواع المُستحدثة والمُولدة والتي أفرزتها حركات تعانق المعارف وتداخل المناهج والنُّظم « إنَّ مَفهوم الهُجنة "hybridité" يعني اليوم تعيين المسار الأصلي لأعمال أدبية، غير مُصنَّفة ضمن نسق الأنواع الأدبيَّة »[2].

ويتجلى الإلتباس في أدب الرِّحلة، في أنَّه شَكلٌ خطابيٌ، تعبيريٌ يتناول صورة "الآخر". والصورولوجيا من حقول الأدب المقارن بمختلف مدارسه واتجاهاته، فقد اعتبر ايف شوفريل (Yves Chévrel)(1939) أنَّ النَّص الرَّحلي هو الحاضنة الأوليَّة للأدب المقارن في مرحلته الجنينيَّة « مُصطلح الصُورولوجيا يُمثِّل قسمًا من الدِّراسات المُقارنة المُخصَّصة للصُّور الثَّقافيَّة التي تُمثِّل الأجنبي وتُمثِّل دراسة الوثائق الأوليَّة لنُصوص الرِّحلة التي كتبت في الأزمنة القديمة وسيلة مميزة للقاء الآخر»[3].

فصورة "الآخر" تحتلُّ مكانة أساسيَّة في أدب الرِّحلة، وهذا التَّقاطع في دراسة "الآخر" وتَمثيله مع الأدب المقارن يجعل منه نوعًا أدبيًا مُنفتحًا على العديد من الأنساق والمنظومات الفكريَّة، كالتاريخ والجُغرافيا وعلم النَّفس، كعواملٍ وآلياتٍ واستراتيجياتٍ مُساهمةٍ في فهم الصورة ومُفسرة لمناهج بناء "الآخر"، يقول ماريوس فرانسوا غويار « يَتعامل المُقارني مع النصوص

1- ميخائيل باختين، الخطاب الروائي، ترجمة، محمد برادة، دراسات الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، القاهرة، 1987، ص7.

2- Dominique Budor et Walter Geerts, (sous la direction de) *Le texte hybride*, Presses Sorbonne Nouvelle, Paris III, 2004, p, 111.

3- Yves Chevrel, *La littérature comparée*, Presses Universitaires de France, collection, Que sais- je, 1989, Paris, p, 25.

الرَّحلية، بكيفيتين مختلفتين؛ البحث أولاً في تاريخ المَرحلة التي عرفت فيها أُمَّة ما أمة أخرى بواسطة رَحاليها، والثَّانية دراسة حالة الرَّحال نفسه لمعرفة منابع فكره، وسذاجاته واكتشافاته»[1].

أفرزت الدِّراسات التَّطبيقيَّة لأدب الرَّحلة عن مكاشفات جديدة مُتعلقة بالتَّصنيف والهيكلة، ذلك أنَّ انفتاح المَتن الرَّحلي وتحولات الكتابة فيه، أدَّى إلى قراءاتٍ جديدةٍ لمفهوم بنية النَّص، بين انتسابه إلى "الأدبية" موازاة مع الرُّؤية التقليديَّة، وبين الإنتماء إلى "الخطاب" بصفةٍ عامَّةٍ، خاصَّةً بعد سقوط المعايير الكلاسيكيَّة في تأطير الأجناس، فأصبح من العقلاني والمنطقي اعتبار هذه الأنواع والأشكال أجناسًا خطابيةً تماشيًا مع تنوّع مؤلِّفيها ومواكبةً لروح العصر وتجنبًا للتَّنميط العشوائي والتَّصنيف الإرتجالي.

تُقدم نُصوص الرِّحلة أفكارًا ومعلوماتً وأحيانًا وثائقَ يعتمد عليها المؤرخون والأنثربولوجيون وهذا ما جعل منها جنسًا مثيرًا، لا يُمكن تعريفه، فهو نوعٌ تحيط به ضبابيَّة، وأصبح عبارة عن شفرة تتطلب فكَّ الرُّموز، للتَّمكين من تحديد هويته في ظلِّ تداخل الأجناس.

هذا الإشكال دفع بالنُّقاد والمختصين بفنِّ الرِّحلة إلى إطلاق أحكام نقدية تراوحت بين تبيان انفلات النَّوع من قيود التَّجنيس وبين الإقرار بأنَّه نوع يتجاوز الهيكلة والضَّبط الفنّي، فهو يقع خارج الأجناس والأنواع ومعاييرها.

فأجمع أغلب النُّقاد على نعت هذا الجنس، بالمتمرد والهجين والإشكالي، لأنَّه مرتبط بوشائج مُتنوعة وعميقة مع علوم ومعارف، ولا يُمكنه الاستقلال عنها، فغدت هذه المعارف لبناتِ تأسيسيَّةً لنوعه وهويته، فمن خصائصه المُميزة «غموض العلاقات التي تربطه تارة بالرواية وتارة أخرى بخطابات موسومةِ بالعلميةِ (التاريخ والجغرافيا) »[2]. هذا الالتباس في علاقة النَّص الرَّحلي بالرِّواية والتَّاريخ والسيرة، دفع بالبعض إلى اعتباره نصًا دون قانون (sans loi) « أدب الرِّحلة جنسٌ قديمٌ جدًا منذ تاريخ هيرودوت Hérodote (484 ق.م- 425 ق م) وأناباسيس زينوفون Xénophon (تـ 354 ق م) وربما يشكِّل أول التَّمظهرات والتَّجليات السَّرديَّة. وهو أيضًا جنسٌ مُنفتحٌ وإشكاليٌ ومتناقضٌ أو هكذا يبدو وهو نوع دون

1- Marius François Guyard, *La Littérature Comparée*, Presses Universitaires de France (P.U.f) collection, Que sais-je, 1961, N^{e}, 449, Paris, p, 32.
2- Roland le Huenen, *Qu'est- ce qu'un récit de voyage* ?, Revue Littérales, N^{e} 7, Paris, 1990, P, 13.

قانون»[1]، والفرق واضح بين نوع ليس له قانون وضوابط تؤطّره لانفتاحه على ميادين علميَّة وأدبيَّة، وبين جنسٍ مُتمردٍ عن القانون، لا تحكمه ضوابط ومعايير ولكن انفتاحه وتجدُّده جعله يثور على مبادئه التَّأسيسيَّة والتَّكوينيَّة.

واستنادًا إلى هذه الرُّؤية نعته آخرون بأنَّه جنس فار(Genre fuyant) فانفتاحه المُطلق واستفادته من المَنظومات المعرفيَّة المُختلفة، أنتج نظرة تُخصِّصه وتُوسمه بالهروب، فهو هارب من سيطرة النُّظم والضَوابط التي تُهيكل الأجناس، وتجعل الكتابة سَجينة الإلتزام بالمعايير وإتباع الأنماط، أكثر من تحريرها ودفعها إلى إنتاج خطاب إبداعي.

هذه الحرية أو هذا التمرُّد على الشكل، اعتبره البعض نتيجة لمختلف المقاربات التي تناولت المتن الرحلي بالدراسة والتحليل والنقد لتعتقد بأن « النَّص الرَّحلي، جنسٌ غير قابل للتعريف (Genre indéfinissable) »[2].

ولأنَّ الرِّحلة تشتمل على أنماطٍ خطابيةٍ وتعبيريَّة متنوعة، من سردٍ وتقريرٍ وحجاجٍ وتعليقٍ وغيرها، كما تتناول المغامرات والحوادث والصُّور بالإستناد إلى التاريخ والأنثربولوجيا، فقد اعتبرها فرانسوا بيرتو François Bertaut (1621- 1714)[3]، بأنَّها جنسٌ وسطيٌّ (métoyen) « الرحلة جنسٌ مشتركٌ وسطيٌ (métoyen) مقسمٌ بين التاريخ والرواية، فالرحلة لا تتناول المغامرات كالرواية ، ولكنها تعالج بعض حقائقها بدقة »[4].

النَّص الرَّحلي رؤيةٌ وإدراكٌ بالذَّات والعالم والآخر، وهذا التَّصَور الذي يخضع لمرجعيات ودوافع تحول وتمنع دخوله النهائي ضمن جنس بعينه مؤطرٌ بأنظمة ثابتة، فهو مازال منفتحًا على عائلة العلوم الإنسانيَّة والإجتماعيَّة بمختلف أجناسها، لذلك فإنَّ تسميته ونعته بـ"أدب الرِّحلة" فيه لبسٌ وغموضٌ، وبناءً عليه يمكن اعتبار مُصطلحات النَّص الرَّحلي أو المتن الرَّحلي أو خطاب الرِّحلة، مَفاهيم قريبة لنصٍ يتمتَّع بصفة الإنفتاح على مختلف العلوم والفُنون

1- Roland le Huenen, *Le récit de voyage, l'entrée en littérature*, Revue études littéraires, vol, 20, N^{e}, 1, 1987, p, 45.

2- Marie-Christine Pioffet (sous la direction de) *Ecrire des récits de voyage (XVe-XVIIIe siècles) Esquisse d'une poétique en gestation*, Presses de l'Université de Laval, Québec, 2008, résumé.

3- فرانسوا بيرتو، شاعر وبرلماني فرنسي، أطلق ناشر رحلته الموسومة بـ (يوميات رحلة إلى اسبانيا)(journal du voyage en Espagne) سنة 1669، مصطلح الجنس الوسطي (métoyen) على أدب الرحلة، ومن ثمة تم اعتماده في النقد لوصف المتن الرَّحلي.

4- Sylvie Requemora, *Du Roman au récit, du récit au roman, le voyage comme genre "métoyen" au XVIIIe Siecle? DE Perier à Regnard*, in, *Roman et récit de voyage*, textes réunis par, Philippe Antoine et Marie Christine Gomez-Géraud, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2001, p, 25.

ويَستخدم استراتيجياتٍ تعبيريَّةً وخطابيَّةً متنوعةً، كمَا يُقدِّم مقاربات عن "الآخر" في تجلياته وتمظهراته المُختلفة.

وإذا كانت التَّسمية قد أحدثت كلَّ هذه الإشكالات، فإنَّ المناهج النَّقديَّة التي تناولت النَّص الرَّحلي قد طالتها أيضًا، دعوات التَّجديد لتتماشى مع هذا الخطاب المُتنوع والمُتعدد، الذي موضوعه "آخرٌ" مختلفٌ، بمستويات فارقة بينه وبين "الأنا"، فالصُّور المُشكَّلة عن الآخر غالبًا ما تكون انعكاسًا طبيعيًا وعقلانيًا للمرجعيات المُتحكمة في بناء الصورة ولكن قد تكون، خياليَّة وهميَّة، فعالم الشَّمال مثلاً ظَلَّ في فكر رحالة وجغرافييّ العُصور الأولى من تاريخ الفكر الجغرافي العربي، مجرد صورٍ ساذجةٍ وسطحيَّة ومكررة، لا تخضع لأي معيار علمي موضوعي، نظرًا لتحكم المركزيَّة العقديَّة فيها.

فالرِّحلة نصٌ ونسقٌ، نصٌ يمثل التَّعدُّد الإجتماعي والثقافي والأدبي، في حين أنَّ النَّسق فينقسم إلى ثلاثة أضرب: نسقٌ جماليٌ ونسقٌ معرفيٌ تعليميٌ ونسقُ المُتعة والتَّسلية، وتمثِّل الأنساق مَعايير الفصل والحُكم. ولتحقيق الأهداف النَّسقيَّة والجماليَّة، يسعى النَّص الرَّحلي إلى تبني رؤية جديدة ومناهج حديثة في مقاربته، تتماشى مع انفتاحه على مختلف الحقول المعرفيَّة، وتتكيَّف مع شَكله كجنسٍ أدبيٍ متميزٍ بهوية خاصة، فهو من الناحية التعليميَّة مادة لجميع المُختصين لاستقاء الأفكار والمعلومات « فاز النَّص الرَّحلي بمجموعة محدودة من القراء، هم العُلماء والفلاسفة الذين اعتبروا هذه النُّصوص موادًا للتفكير والتَّأمل حول الإنسان والجُغرافيا والعَالم الطبيعي »[1].

يَستوجب النَّص الرَّحلي، مواكبةً وتماشيًا مع تغيرات شَكله ووسائله، رُؤيةً جديدةً ومناهج حديثة في مقاربته وتأويله، وإعادة بنائه، وقد دعا العديد من النّقاد إلى اتخاذ مقاربات مناهجيَّة جديدة تستجيب لمضمون الرِّحلة وتكشف عن العلاقات المتنوعة بين الإنسان المُرتحل والفَضاء المُرتَحَل إليه.

وقد ارتفعت الدَّعوات إلى ضرورة التجديد في مناهج البحث والدراسة، في أَدب الرِّحلة، نظرًا لانفتاحه ومقاربته "للآخر" في تجلياته وتمظراته المُختلفة، ولعل من أبرز المُقاربات المقترحة

1- Yasmine Marcil, *La Crédibilité du voyageur, du journal encyclopédique au magazin encyclopédique, société et représentations*, Publication de la Sorbonne, Paris, N^e 21, 2006/1, p, 25.

تلك التي تبنَّاها الباحث موسى صرقا (Moussa Sarga)[1] والموسومة بالمقاربة البينامنهجيَّة (pluridisciplinarité) أو المقاربة متعددة التخصصات، التي أثبتت نجاعتها بعد أن طبَّقها الأستاذ الفرنسي في دراساته وبحوثه حول الرحالة الفرنسيين إلى مصر، فلاحظ أنَّ خطاب الرِّحلة ليس واحدًا، لأنَّ السَّفر مسألة تقنية، في حين أنَّ مسألة الكتابة فنيَّة وفكريَّة، فالرِّحلة فعلٌ، ووظيفتها ممارسةٌ، تختلف من فضاءٍ لآخر، ومن عصرٍ لآخر، فالرِّحلة الإستكشافيَّة تختلف عن السفاريَّة، وهذه الأخيرة تختلف عن الدبلوماسيَّة، وجميعهم يختلفون عن رحلات القرون الوسطى المُرتبطة بالمركزيَّة الغربيَّة، لذلك فمقاربة هذه الرَّحلات يتطلب تعددًا وتنوعًا في المناهج والرُّؤى « وعلاوةً عن الكتَّاب وعلماء الآثار، فإنَّ مصر تجذب المؤرخين الصحفيين والدِّبلوماسيين والمُستشرقين والمُهندسين وغيرهم، ممن يستحيل إحصاؤهم، فتوظيف المُقاربة البينامنهجيَّة يمنح إمكانية تبيان فضاء الرِّحلة وخصائصه الذي تتقاطع فيه خطابات عديدة »[2].

وترتكز المُقاربة البينامنهجيَّة (pluridisciplinarité)[3] أو المنهجية مُتعددة التَّخصصات على إدماج جُملة من المُقاربات التيماتيكيَّة، والسوسيولوجيَّة، والنفسيَّة، والفلسفيَّة، والأنتروبولوجيَّة، الأسلوبيَّة، والسيميوطيقيَّة، والتداوليَّة، والتفكيكيَّة، والتأويليَّة، وغيرها.

وهي من المقاربات التي تكشف مضمرات النُّصوص، وتوضِّح تقاطعاته المعرفيَّة، لذلك يطلق عليها بعض النقاد المنهجيَّة الإستدماجيَّة (interdisciplinarité intégratrice). والمُقاربة مُتعددة التخصصات تقسِّم النَّص إلى مجموعة من المستويات، والفضاءات في محاولة لتوليد معاني جديدة ضمن آليات الفهم والتفسير والتأويل، فهي مقاربة أو منهجية تبحث عن التعدديَّة في المعنى والتأويل، بإشراك مجموعة من التخصصات العلميَّة والمعرفيَّة.

1- موسى صرقا (Moussa Sarga) باحث ومدير بالمركز الوطني للبحث العلمي(CNRS) من مواليد 1960، من أب مصري وأم سويسرية، له أبحاث أكاديمية تتمحور كلها حول أدب الرحلة إلى مصر، ومن أهمها:
- الرحلة إلى مصر، انطولوجيا الرحالة الأوروبيين من بونابرت إلى الاحتلال الانجليزي، 2004.
- العلاقة الشرقية، تحقيق حول التواصل في نصوص الرحلة للشرق من (1811- 1861) 1995.

2- Sarga Moussa, *Le Récit de voyage, genre « Pluridisciplinaire » À propos des Voyages en Égypte au XIX*e *siècle*, Sociétés et Représentations, Publications de la Sorbonne, Paris, 2006/11 Ne 21, p p, 242-243.

3- ترتبط المنهجية المتعددة التخصصات (Pluridisciplinaire) في مجال الفلسفة والتربية والنقد الأدبي بـ: جان بول روسويير (Jean-Paul Resweber (1941) أستاذ الفلسفة بجامعة لوران (lorraine) ومسؤول عن ماستر الفلسفة والعقلانية بجامعة اللوكسمبورغ. كما انشأ قسم الفلسفة بجامعة بول فرلين بمادز (Paul-Verlaine de Metz) وهو مؤسس المجلة الفلسفية الرواق(le portique) ويعتبر منظرا لهذه المقاربة خاصة بعد صدور كتابه: "المنهجية متعددة التخصصات" (La méthode interdisciplinaire) سنة 1981.
وتُستخدم مصطلحات أخرى كمرادفات لمفهوم تعدد التخصصات (أو العلوم البينية) مثل transdisciplinarité –multidisciplinarité و interdisciplinarité ويقابلها أحيانا مصطلح العلوم البينية.

فهي تقوم بتشريح النَّص الأدبي درسًا وتفسيرًا وتأويلاً فالمعنى مُؤَسَس ومبنِيٌّ على الاختلاف، وكل معنى يُحيل إلى معنى آخر، ورافد معرفي جديد، مُضمر ومستتر خلف الكتابة، في تجلياتها المختلفة.

وتتجه هذه المنهجيَّة إلى استجلاء مختلف مستويات الدلالة النَّصيَّة، وتفسيرها ضمن تعدديَّة دلاليَّة وتأويليَّة، بمعنى أنَّ النَّص الأدبي يقدم معرفة إنسانيَّة وتجربة إبداعيَّة رمزيَّة مشفرة، متشعبة ومركبة، ومن السطحيَّة فهمها وتفكيكها بمنهج نقدي واحد، مُقيَّد بمبادئ وضوابط نظرية وتطبيقية، فمن العدل والموضوعيَّة الإستعانة بمناهج نقديَّة متعددة للإحاطة بالنص الأدبي من جميع جوانبه وذلك قصد الوصول إلى الدلالة التي قد تَنتُج عن مستويات مختلفة للمعنى.

فالمُقاربة المُتعددة التَّخصصات تتعامل مع النُّصوص الإبداعيَّة التي تحمل في طيَّاتها خطاباتٍ مُتعددةً، ومستوياتٍ مختلفةً من الدَّلالات، وتتَّسمُ بالغموض والتعقيد والتَّركيب، كالنُّصوص الرَّمزيَّة أو الصوفيَّة أو خطابات الرِّحلة.

فخطاب الرِّحلة مثلاً متنوعٌ، مُشَكَّلٌ، ومُشفّرٌ، يستوجب البحث في بُنيته، وآليات ومَصادر تشكيله، بالإضافة إلى خصائص النَّاظر والمنظور إليه وهكذا، فهذا الجنس الخطابي يتطلب دراسته من زوايا متعددة (اقتصاديَّة، واجتماعيَّة، ونفسيَّة، ودينيَّة، وأخلاقيَّة، وسياسيَّة، وتربويَّة) وبهذا تنكشف المُضمرَات وتتمُّ عملية استجلاء المستويات الدلالية المُختلفة، بالإضافة إلى منح التَّخصصات الأخرى إمكانية تقديم الإضافات، لأنَّ النَّص أصبح مفتوحًا ومتعدد التَّخصصات. والرِّحلة رؤيةٌ عامةٌ، وحركةٌ تشمل الفضاءات المُختلفة، ولكلِّ جزئيَّةٍ تفسيرٌ وتأويلٌ، يخضع لمعايير مُتنوعةً ومتعددةً، وعدم ثبات المعايير يفرض تعدُّد المُقاربات وإلا أصبحت نُصوص الرِّحلة عبارة عن أوصاف سطحيَّة، وسرديات فارغة ثقافيًا وجماليًا، فالرِّحلة أو " أدب التَّعرف على الآخر" أو " الرِّحلة إلى الآخر" جنسٌ سرديٌّ وخطابيٌّ يتطلب استبصارًا ، ووعيًا، يتحكمُ في الصَّدمة الحضاريَّة، ويستطيع نقل صورة الآخر/المُختلف والمتقدم حضاريًا وتكنولوجيًا، نقلاً موضوعيًا يستوعب صدمات الإكتشاف الشعوريَّة، ويتمكن من التعبير عن تحوُّلات الأنا المعرفيَّة، ولأنَّ "الآخر" ليس واحدًا، وغَربُه ليس واحدًا وثقافته ليست واحدةً، فهذه العوامل تدفع إلى البحث عن مناهج جديدة تستطيع أداء مهام التَّعرُّف على الآخر والتَّعريف به.

يَضربُ الباحث موسى صرقا (Moussa Sarga) أمثلةً لتبرير ضرورة توظيف المنهجيَّة المُتعددة التَّخصصات في دراسة وتحليل النُّصوص الرَّحليَّة، ففي الرِّحلة إلى مصر نلاحظ

اختلاف أسباب السَّفر أولاً، وما يترتب عليه من إعداد وتجهيز، بالإضافة إلى التباينات الكبرى في كتابة النَّص الرَّحلي، خاصَّةً ما تعلق بوصف الفضاء المكاني والدلالة الثَّقافيَّة للأشياء، فرحلة فرانسوا رينه دي شاتوبريان (Chateaubriand) (1768-1848) لم يشاهد فيها صاحبها سوى مدينتي القاهرة والإسكندريَّة، فحتى الأهرامات رآها عن بعد، ورغم وصفه لها بالإكبار والتَّعظيم إلا أنَّه وصفٌ لا يتجاوز حدود الذَّوق العام، لأنَّ الهدف من الرّحلة لم يكن اكتشاف مِصر بقدر ما كان زيارةً دينيَّةً للقدس للاطلاع على ثقافتها الدينيَّة. أما بيار لوتي (Pierre Loti) (1850-1923) فإنَّه لم يَرَ في مصر سوى فضاء للديانة المسيحيَّة، وصَوَّر إعجابه الكبير بالحضور والتَّواجد المسيحي في سيناء، مُجسدًا في دير سانت كاترين (Sainte Catherine).

في حين يقف غوستاف فلوبير(Gustave Flaubert)(1821-1880) منبهرًا، عاجزًا عن وصف أبو الهول(Sphinx) ويرى فيه رمزًا للمهابة والقوَّة والجمال، كما لم تكن الرّحلة إلى مِصر دائمًا للمُثاقفة واكتشاف "الآخر"، فقد كانت بالنِّسبة للبعض، مُجرد وسيلة لكسب الشُّهرة، ومواكبةً لعصر الرَّحلات الكبرى وتقليدًا أدبيًا لا يهدف من خلاله الرحالة إلا إلى تحقيق إقرار بالشهرة وهو حال جيرارد دي نرفال (Gerard De Nerval)(1808-1855).[1]

فتباينُ الاتجاهات والأسباب في فعل السَّفر، واقتران فعل الكتابة بالمرجعيات المُختلفة أحيانًا والمُتناقضة والمُتضاربة في أحيانٍ أخرى، يستدعي تنويع مناهج الدِّراسات والتَّحليل للنَّص الرَّحلي، ويدفع إلى الإقرار بعجز المَنهج الواحد عن الوصول إلى ما ينغلق عليه النَّص من رؤى ومُواقف وتَصورات.

وبهذا يصبح المَنهج المُتعدد التَّخصصات أو "المنهج التَّكاملي" آليَّةً لتحقيق وكشف المُستتر والمُضمر، فالإنفتاح على مُختلف التَّخصصات إثراءٌ للنَّص الرَّحلي، من خلال تعدد المُقاربات والقراءات والتأويلات التي تنتج بناءً جديدًا للنَّص ضمن النَّقد المُتعدد والمتنوع.

ينفتح النقد العربي دائما على المناهج الجديدة في محاولات لاستنباط الدلالة التي يفرزها النص وينتجها النقد، باعتباره آلية لتوليد المعاني، فبعد تجريب المناهج التقليدية والكلاسيكية التي كانت وظيفيَّة قياساً بسياقاتها الزمنية، والتي كان الأدب الرحلي من أبرز حقولها، وانتهت تلك الدراسات بتبيان البنية الفنية للأدب الرحلة، مع تصنيف الرحلات وفق الموضوعات والتيمات، وانتهت بتوضيح البُنيتين الزمانية والمكانية.

1- Sarga Moussa, *Le Récit de voyage, genre « Pluridisciplinaire* **»** Ibid, pp, 242-243.

ومن ناحية الشكل ارتكز النقد على الموكب الرحلي، بتحديد أسباب الرحلة ثم الإستعداد لها، مع تصوير مشهد المغادرة وما يصاحبه في الغالب من مشاعر الحزن والأسى لفراق الأهل والوطن، ثم الوصف العام لمسار الرحلة وهو الموقف الذي يتوسَّط مشهدي الخروج والعودة.

ولم تختلف الرحلة الغربية عن نظيرتها العربية من حيث البنية التقليدية، فقد جسد النقد الغربي أسبابها ودواعيها ثم انطلاقها مركزا خاصة على مضامينها العجائبية.

ومع مطلع القرن الجديد بدأت تظهر مقاربات جديدة للرحلة، باعتبارها أدب المكان، وللمكان خصوصيات ترتبط بالبيئة والطبيعة، فالمكان انتماء طبيعي يؤثر ويتأثر، وبناء على هذه الفرضية بدأت تطفو على مائدة النقد الجديد المقاربات الطبيعية.

يتداولُ النَّقد الغربي المُعاصر منذ سنوات، مناهج ومقاربات تَجمع وتُزاوجُ بين الفضاء والأرض والطَّبيعة ومُختلف المَعارف والعُلوم والفُنون، وارتبطت البادئة ((Géo)) بحقولٍ أدبيَّةٍ وسياسيَّةٍ وفلسفيَّةٍ، فظهرت الجيو- فلسفة (Géophilosophie) والجيو-نقد (Géocritique) والذي تمَّ تعريفه على أنَّه "علم الفضاءات الأدبيَّة " والفضاء مرتبطٌ بالإنسان في مُستقره ومَقامه وترحاله، يُعبَّر عنه بخطاب، وغالبًا ما تُمثِّل الأرض المُكون الرئيسي للفضاء بمختلف تجلياته وتمظهراته « ومع الأدب والفضاء علاقةٌ قويةٌ، فالأشياء لا تُمثِّل شيئًا في حدِّ ذاتها، وإنَّما المواد والموضوعات تُشكِّل ثقافةٌ بجغرافيتها وعمرها...فالأدب مُولدٌ وخالقٌ للفضاء، بل يُعرف كفضاءٍ ويوصف كفضاءٍ وهو العَالم المُميَّز لتمثيل الفضاء »[1].

فالإرتباط دائمٌ والتَّواصل مُستمرٌ بين الأدب والفضاء، سواء كان الفضاء واقعيًا أو مُتخيلاً أو افتراضيًا، ويُشكِّل الفضاء مُكونًا بنائيًا في العمليَّة الإبداعيَّة، فالتَّعالق أزليٌّ بين الإنسان وفضائه، لأنَّه يشعر من خلاله بكينونته وذاته. ففي تصوير المكان، وكتابة المكان وسرده، نشأت علاقةٌ بين الإنسان وفضائه، الذي انبثقت منه نظرية الجغرافيَّة الأدبيَّة، التي هي في حقيقتها نتيجة لتطور علاقات الإنسان مع مجتمعه ومع الآخرين، وكانت بدورها سببًا في النهوض بأدب الرِّحلة، وحركات المُثاقفة وغيرها.

ومن المُقاربات الجديدة المُرتبطة بالفضاء والإنسان والأرض، نظرية الجيو- شعرية (La Géopoétique) التي يُمكن أن تُعرَّف على أنَّها منهجيةٌ ومقاربةٌ لدراسة الأشكال الأدبية التي تصوغ وتصمِّم الأمكنة، وهي رؤيةٌ للأمكنة (الأرض) التي توَّحد وتجمع الإبداع الأدبي وهذا ما

1- Bertrand Westphal, *La Géocritique, mode d'emploi*, Presses Universitaires de Limoges et du Limosin (PULIM) 2000, p, 3.

يشكِّل شعريَّة المكان، ويعود سبب الجمع بين الإنسان والأرض إلى تلك العلاقة التي لا يمكن فصلها أو تجزئتها بين القطبين المحوريين، فالثَّقافة حسب كينيث وايت (Kennith White) مبدعُ ومؤسِّس هذه المُقاربة « قاعدتها العلاقة بين الفكر الإنساني والأرض».

بدأت الحضارة المُعاصرة تفقد العلاقة الثنائيَّة بين المكونيين الأساسيين لكلِّ مدنيَّةٍ وحضارةٍ وهما الإنسان والأرض، وأدَّت التقنيَّة المتوحشة إلى تلاشي العلاقة وفقدان الإتصال بينهما، ممَّا دفع إلى السعي نحو تدارك زوال العلاقة والعمل على استرجاعها وإعادتها، لأنَّ الإخلال بمعادلة الإنسان والأرض أدى إلى انحرافاتٍ وانزلاقاتٍ فكريَّةٍ وأخلاقيَّةٍ ومعرفيَّةٍ.

والأدب مطالبٌ بلعب أدوار مركزيَّة في إعادة العلاقة بين الإنسان والأرض، لاعتباراتٍ موضوعيَّةٍ أهمها، أنَّ الإنسان والأرض مكونان مركزيان في كلِّ عمليَّةٍ أدبيَّةٍ إبداعيَّةٍ، بالإضافة إلى وجوب تحرير الأدب من سُلطة النص وأسيجته البلاغيَّة واللُّغويَّة، التي تعوقه عن تكوين رؤيةٍ جديدةٍ للعالم، فالأدب عليه أنْ يسعى إلى « شعرية ما بعد الحداثة التي تتجاوز الأنا والكلمة لتصل إلى العالم »[1].

جاء في افتتاحيَّة العدد الأول من مجلة كراسات الجيو- شعرية (Cahiers de la Géopoétique) أنَّ العالم يعيش تراكماتٍ ثقافيةً وحضاريةً كبيرةً، ممَّا أدى إلى كثرة الحديث عن الثقافات والحضارات المتطورة والمتقدمة والاستطراد في وصف منجزاتها وما حققته من تطورات، ولكن يقابل هذا المشهد، فشلٌ مناهجيٌ، تمثَّل في عجز المناهج والمقاربات التفكيكيَّة وما بعد الحداثيَّة في تشكيل وتحقيق أفقٍ وفضاءٍ عالميٍ جديدٍ، يؤهل العلاقة بين الإنسان ومحيطه وبيئته، فكان الانفصام السنة الغالبة بين الإنسان والأرض، وكأنَّهما قطبان متعارضان ومتناقضان. وبعد تشخيص هذه الوضعيَّة غير الطبيعيَّة، وغير المنطقيَّة، جاءت فكرة الجيو- شعرية، كنظريةٍ جديدةٍ، تحمِل فكرًا ومنهجًا ومقاربةً، هدفها إقامة العلاقة القديمة بين الإنسان والأرض وإعادتها إلى أصولها وجذورها، لأنَّ «العالم لا يكون عالمًا إلا ببروز العلاقة بين الإنسان والأرض، فتنشأ علاقةٌ مؤثرةٌ، ذكيةٌ، مُركبةٌ، فيكون العالم فضاءً جميلاً للعيش الكامل»[2] ويقابل هذه العلاقة انعكاساتٌ سلبيةٌ كلما انكمشت أو تضايقت العلاقة بين الإنسان والطَّبيعة، فيصبح العالم مزيَّفًا خادعًا وتافهًا فينعكس على الخطاب الأدبي والفكري والفلسفي فيصبح سطحيًا، لا رسالة له ولا وظيفة سواء كانت حضارية أو جمالية.

1- Kenneth White, *Le Plateau de l'albatros, introduction à la Géopoétique*, Editions, Grasset, 1994, p, 200.
2- Kenneth White, *Editorial Cahiers de Géopoétique*, Cahier N^{e} 1 (automne 1990).

والعلاقات السلبيَّة نشأت اليوم من الإفراط في التقنية حيث أفقدت التكنولوجيا الجارفة العالم توازنه وأفشلت العلاقات، خاصَّةً ما تعلق منها بالمحيط والطبيعة ، فأصبحت العلاقات محدَّدة وفي اتجاهٍ واحدٍ، ومسيرة وفق نظرية الإنطلاق والوصول، فهي تشبه علاقة المسافر في الطريق السيار بالطبيعة من خوله، فهو لا يشاهد منها شيئًا ولا يستفيد من مناظرها، لأنَّ تركيزه مرتبطٌ بنقطة الوصول[1].

ونظرية الجيو- شعرية (Géopoétique) وكما جاء في أدبياتها وديباجة منظريها، وقانونها الأساسي، الذي حدَّدت من خلاله رؤيتها ومنظورها للأدب والثقافة والحضارة خاصَّةً الشَّاعر كينيث وايت (Kennith White)[2].

ترغب هذه المقاربة أو النَّظرية كما يدعي صاحبها إلى استرجاع العلاقات الطَّبيعيَّة بين الإنسان والأرض، وأنَّ إمكانيَّة استعادتها من القضايا والمسائل المُمكنة، على الرَّغم من تعقيد وتركيب المكونات « على الرَّغم من الاختلافات ذات الطابع الديني والأيديولوجي والأخلاقي والنَّفسي، ففكرة الأرض كفضاء جميل للعيش والتعايش هو الوسيلة التي يمكن أن تجمع بين الشَّرق والغرب والشمال والجنوب »[3]

من أين جاء المُصطلح؟ يرى كينيث وايت أنَّ البادئة (جيو)(géo) تعني الأرض، أمَّا لفظة شعرية (poétique) « فإنِّي لا أوظفه واستخدمه بالمعنى الأكاديمي، الذي يحيل على نظريةٍ شعريةٍ، فالمجال هنا ليس مجالاً للشِّعر بالمعنى التقليدي، فالمقصود بالنظريَّة الشعرية هو ديناميَّةٌ أساسيَّةٌ للفكر. وهذه المُمارسة هي التي ستكون شعرية الأدب، وشعرية الفلسفة وشعرية العلوم »[4]. والحقيقة التاريخيَّة أنَّ فكرة ارتباط الإنسان بالأرض، قديمةٌ قِدمَ الوجود البشري نفسه، فالأرض هي المَنبع لكلِّ وجودٍ، وجزئيات الأرض تؤلف وحدة كونيَّةً شاملةً، وكلُّ المكونات تمثل رموزًا ثقافيةً، تتفاعل فيما بينها ضمن العلاقة الأزلية بين الإنسان وأمِّه الأرض،

1- http://institut-géopoétique.org/fr/textes-fondateurs/19-sur-l-autoroute-de histoire, Kenneth White.(12/10/2016)

2- كينيث وايت (Kenneth White) شاعر، ومفكر معاصر من مواليد غلاسكو (Glasgow) سنة 1936، يقيم في فرنسا منذ سنة 1980، منظر للجيو- شعرية (la Géo-poétique). وهي نظرية تطبيقية متعددة التخصصات والمناهج، تسعى إلى ربط العلاقة بين الإنسان والأرض، وترفع رهانات ايكولوجية ونفسية وثقافية.

3- Kenneth white *Le Grand champ de la Géopoétique*, (textes fondateurs): http:// institut -géopoétique.org/fr/textes-fondateurs/8-le-grand-champ-de-la- géopoétique.

4- Kenneth white, *Le Grand champ de la Géopoétique*, Ibid, site consulté le: 12/10/2016.

كما تعتقد الميثولوجيا اليونانية أنَّ الآلهة غايا (Gaia) هي تجسيدٌ للأم الأرض، في حين ترى الأسطورة الرومانية أنَّ الآلهة ترَّا(Terra).

وفي الفكر الإسلامي تقديس عظيم للأرض، وتتجلى العلاقة في المنظور الإسلامي بين الإنسان والأرض، في شكل ارتباط وطيدٍ ومتجذرٍ وهذا التَّأصيل ينبع من قول الله تعالى: ﴿ وَاللَّهُ أَنْبَتَكُم مِّنَ الأَرْضِ نَبَاتًا ثُمَّ يُعِيدُكُمْ فِيهَا وَيُخْرِجُكُمْ إِخْرَاجًا وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ بِسَاطًا لِتَسْلُكُوا مِنْهَا سُبُلًا فِجَاجًا﴾[1]، فَوَلاءُ الإنسان للأرض وحنينه إليها يُشبه حنين الإبن إلى أمّه، فإنَّه منها خُلِق ومن خيراتها ونعمها يأكل ويشرب وفى أحضانها يُدفن، فهي تشكِّل البداية والنهاية قال تعالى: ﴿ مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى ﴾[2].

كمَا أوصى الرَّسول صلى الله عليه وسلم على ضرورة المُحافظة على الأرض « وَتَحَفَّظُوا مِنَ الأَرْضِ فَإِنَّهَا أُمُّكُمْ، وَإِنَّهُ ليس من أَحَدٍ عَامِلٍ عليها خَيْرًا أو شَرًّا؛ إلا وَهِي مُخْبِرَةٌ »[3]. وفي خُطَبه وتوصياته يَدعو المُصطفى إلى عدم المَساس بالطَّبيعة والبيئة من خلال عدم قطع الأشجار والحرص على الزرع والحرث، وازدادت قُدسيَّة الأرض حين جعلها الرَّسول، فضاءً طهورًا يوازي المسجد في طهره وقداسته، حيث قال: « أُعْطِيتُ خَمْسًا لَمْ يُعْطَهُنَّ أَحَدٌ : نُصِرْتُ بِالرُّعْبِ مَسِيرَةَ شَهْرٍ، وَجُعِلَ لِيَ الأَرْضُ طَهُورًا وَمَسْجِدًا، فَأَيُّمَا رَجُلٍ مِنْ أُمَّتِي أَدْرَكَتْهُ الصَّلاةُ فَلْيُصَلِّ، وَأُحِلَّ لِيَ الْغَنَائِمُ وَلَمْ تُحَلَّ لأَحَدٍ كَانَ قَبْلِي، وَأُعْطِيتُ الشَّفَاعَةَ، وَكَانَ النَّبِيُّ يُبْعَثُ إِلَى قَوْمِهِ خَاصَّةً، وَبُعِثْتُ إِلَى النَّاسِ عَامَّةً »[4] والصَّلاة هي عَمود الدين في الشَّريعة الإسلاميَّة، وربطها بالأرض دليلٌ قاطعٌ على مكانتها، والإنتماء إلى الأرض والإرتباط بها يختلف عن العناية بالبيئة، ذلك أنَّ البيئة تُشَكِّل جزئيَّة من الأرض وليست الأرض كُلها.

وختامًا لمكانة الأرض، نذكر أنَّها حفلت دائما بأسمى الدرجات وأعلى المَقامات، وإذا كانت الأساطير قد اعتبرتها أُمًّا، فإنَّ الشعر قد جعلها جدةً، بكلِّ ما تحمله الجدَّة من رمزيَّة، سواء من حيث التاريخ أو الأصالة، يقول محمود درويش:

سنسمع أصوات أسلافنا في الرياح، ونُصغي

1- سورة نوح، الآيات، 17-20.
2- سورة طه، الآية، 55.
3- الحافظ أبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني (260هـ-360هـ) المعجم الكبير، تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي، الجزء الخامس، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، الحديث رقم، 4596 ، ص، 65 .
4- أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري(194- 256هـ) صحيح البخاري، دار ابن كثير، دمشق، 1423هـ/2002م، باب الصلاة، حديث رقم، 438، ص، 118.

إلى نبضهم في براعم أشجارنا. هذه الأرض جَدَّتُنا

مقدسة كلـــها، حجر حجـــرًا، هذه الأرض كوخ

لآلهة سكنت معنا، نجمةً نجمةً وأضـــاءت لنـــا

ليالي الصلاة ... مشينا حُفاةً لنلمُس روحُ الحَصى

وسرنا عُراة لتلبسنا الروحُ، روح الهواء، نساء

يٌعدنِ إلينا هبات الطبيعة - تاريخنا كان تاريخها - كان للوقت

وقتٌ لنُولَد فيها ونرجه منها إليها: نُعيد إلى الأرض أرواحنا

رويدًا رويدًا ونحفظ ذكرى أحبَّتنا في الجرار.[1]

ونظرية الجيو- شعرية « نظريةٌ تطبيقيَّةٌ، قابلةٌ للتَّطبيق في كلِّ ميادين الحياة والبحث، هَدفُها استعادة وإثراء العلاقة بين الإنسان والأرض، هذه العلاقة التي انقطعت منذ زمن، وذلك لتحقيق نتائج على مستويات الايكولوجيا وعلم النَّفس والثَّقافة والإجتماع، مع السَّعي لتطوير منظورٍ وجوديٍ جديدٍ في عالم مُنفتح »[2] . وهذه الرُّؤية حقيقة لأنَّها عبارةٌ عن محاولةٍ للتَّجديد الثَّقافي، وبعثٍ لفضاءٍ ثقافيٍ جديدٍ، يَهدفُ إلى العودة إلى الأصول الأصيلة للوجود الإنساني، في تفاعله مع الأرض، بمختلف تجلياتها، كمحيطٍ وبيئةٍ وثقافةٍ وواقعٍ معيشيٍّ، وهذه العَلاقات لا تتحقق إلا بتفاعل عناصر ثقافيَّة كثيرة ومختلفة، تشمل كلَّ الحقول المعرفيَّة، والسوسيو- ثقافيَّة التي تهيكل وتهتم بالإنسان في احتكاكه المباشر بالأرض « فالجيو- شعريَّة تفتح آفاقًا وميادينَ جديدةً بين الإنسان والعلوم والفلسفة والأدب والفنون التشكيليَّة »[3].

والحقيقة أنَّ هذه النَّظرة تشتركُ مع رؤى ومذاهب وتيارات فكريَّة ونقديَّة، دعت كلُّها في أدبياتها إلى إعادة الصلة والرابطة بين الإنسان والأرض. فالفكر الإنساني يدعو إلى أنسنة الطبيعة وجعلها فكرةً والية في خدمة الإنسان، باعتباره جوهرًا، ولكنَّه جوهرٌ يتفاعل ويتكيف في فضاء محدَّد، يتميَّز بهويَّة وخصوصيَّة، ولذلك لابد من إعادة العلاقات الطَّبيعيَّة بين الإنسان ومُحيطه دون شرط أو قيد، وخطابها « لا يعترف إلا بالإنسان في كلِّ مكان وزمان؛ فالإنسان بالنسبة له

1- محمود درويش، ديوان احد عشر كوكبا، دار الطليعة، ط 4، بيروت، 1993، ص ص، 40-41.
2- Kenneth White, *Dictionnaire de la Géopoétique*: http://institut - géopoétique.org /fr/dictionnaire-de-géopoétique/158-g-dictionnaire/#géopoétique,(15/02/2016).
3- Kenneth White, *Dictionnaire de la Géopoétique* Ibid,(consulté le 15/02/ 2016).

قيمة عليا لا يجوز المسُّ بها أو الإعتداء عليها أو تشويهها، والإنسان هو الإنسان بغض النظر عن مشروطيته السوسيولوجيَّة أو العرقيَّة أو الدينيَّة أو المناطقيَّة. وبالتالي فالموقف الإنساني يتمثَّل في تجاوز كلِّ هذه المَشروطيات التي تحاول الحَّدَّ من إمكانيات الرُّوح البشريَّة التي تحول دون تفتحها وانطلاقها »[1] .

وبالإضافة إلى مدرسة الأنْسنة التي تسعى إلى إعادة القيمة لكلِّ ما هو إنسانيٌّ، من خلال وضع معايير فنيَّة وجماليَّة، لكلِّ المُكونات التي ترتقي بالإنسان وفكره ومحيطه. فإنَّ اتجاه الدِّراسات الاثنوغرافيَّة ونظرياتها ترى أنَّ الرِّحلة وفن الانتقال من فضاء لآخر، يجعل كلَّ المَحطات والأمكنة رموزًا ثقافيَّةً تستوجب البحث والدِّراسة وفق مقارباتٍ متعددةً ومتنوعةً، للوصول إلى استكشاف واستجلاء ما تحتفظ به هذه النُّصوص والخطابات من دلالاتٍ ومحمولاتٍ ثقافيَّةٍ واجتماعيَّةٍ وسياسيَّةٍ، لا يُمكن إدراكها برؤيةٍ وزاويةٍ واحدةٍ « وتعتمد الدِّراسات الاثنوغرافيَّة المُقترب الكامليّ في دراسات الإنسان، إذا تعبِّر الحدود الفاصلة بين التَّخصصات وتحشد الطاقات العلميَّة والبحثيَّة المُتنوعة، ملقية الضَّوء على كلِّ ما يحيط بالإنسان من ظروفٍ، وعلى تفاعله مع هذه الظروف وما أحدثه من تغيرات ماديَّة ملموسة أو معنويَّة وقيميَّة مُجردة في بيئته، كما تدرس البيئة الجُغرافيَّة والطَّقس ووسائل العيش والتكنولوجيات المَحليَّة والفلكلور والأساطير وألعاب الأطفال وعلاقات القرابة »[2]. وتعتقد الإثنوغرافيا الغربيَّة أنَّ الرحالة من هيرودوت (484ق م- 425ق م) إلى اليوم لم يكتفوا بوصف ارتحالاتهم عبر الأمكنة والأزمنة فحسب، بل نقلوا تفاعلهم مع الأرض ومع ما يقع فوقها من مَوجودات، وتلك الصُّور هي التي خلدت أعمالهم لأنَّها تجاوزت الأوصاف البصريَّة إلى رصد التفاعلات مع الطَّبيعة بكلِّ مكوناتها « ويَعتبر الغربيون أنَّ أول إثنوغرافي عرفه العالم، هو "هيرودوت" الذي ساح في أقطار العالم القديم ودَوَّن ملاحظاته والخلاصات التي توصل اليها بالمشاركة وبالاستجواب، ويمكن لنا نحن "أيضًا" أن نعتبر إبن بطوطه أو ابن جُبير من أعظم اثنوغرافيي القرون الوسطى »[3].

وإذا كانت الإثنوغرافيا تدعو إلى معرفة الصُّور المرسومة والمُشكَّلة من قِبَلِ الرحالة، باعتبارها تجسيدًا فني واقعي لعملية المنظور إليه، فإنَّ مالك بن نبي قد اعتبر الثَّقافة في علاقتها بمُحيطها الطبيعي من القضايا الفكريَّة الكبرى التي يجب الانتباه إليها والعمل على إظهارها، في

1- محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدي، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي،1997، بيروت، ص ص، 38 -39 .

2- هيلين توماس، جميلة أحمد، الأجساد الثقافية، الإثنوغرافيا والنظرية، ترجمة أسامة الغزولي، المركز القومي للترجمة، ط1، 2010، القاهرة، ص، 12.

3- هيلين توماس، جميلة أحمد، الأجساد الثقافية، الإثنوغرافيا والنظرية، مرجع سابق، ص، 12 .

إشارة إلى استحالة تكوين ثقافةٍ ووعيٍ ثقافيٍ خارج الاحتكاك الطبيعي بين المُبدع ومحيطه، وبالتالي الطَّبيعة المُحيطة به، والدَّافعة والمُحفزة على الخَّلق والإبداع والتَّفرد « فالبيئة تُعدُّ إذن بمثابة الرَّحم بالنسبة إلى القيَّم الثَّقافيَّة. الأمرُ الذي يُمكننا ضَمن تعريف إجمالي أولي، من أنَّ نعتبر الثَّقافة نفسها كبيئة مُكونة من الألوان، والأصوات، والأشكال، والحركات، والأشياء المأنوسة، والمناظر، والصُّور، والأفكار، المُتفشيَّة في كلِّ اتجاهٍ »[1].

والمُقاربة الجيو- شعريَّة، منهجٌ قديمٌ يعود إلى سبعينيات القرن المَاضي، وإن كانت الممارسات النَّقديَّة فيه قليلة، قياسًا إلى بقية المَناهج، إلا أنَّها كانت سببًا في نشأة مُقاربات أخرى تسعى إلى ضمِّ المَعرفة إلى الأرض، لاعتباراتٍ منطقيَّة وطبيعيَّة وعقلانيَّة تتمحور حول قيمة الأرض، كفضاء إنساني « ونجاح المنهجيَّة "الجيو–شعرية" هو الذي دفع لميلاد المُقاربة الجديدة، الجيو- فلسفة (la Géo-philosophie) من طرف جيل دولوز(Jules Deleuze) »[2].

وترتبط الجيو- شعرية، بجنس الرِّحلة، أكثر من بقية الأجناس الأدبيَّة الأخرى، نظرًا لتقاطع النَّص الرَّحلي مع الجُغرافيا وارتباطه بالأرض، ففعل الرِّحلة والتَّنقل والسَّفر والارتحال، عمليات تتم ضمن فضاءاتٍ مكانيَّةٍ محددةٍ، وهذا يدفع إلى تحليل النَّص الرَّحلي بأكثر من نظرية وأكثر من منهج « فالجيو– شعرية، حقلٌ بحثيٌ وإبداعٌ مُتعدد التَّخصصات، يهدفُ إلى تحقيق رؤيةٍ ثلاثيَّةٍ للنَّص الرَّحلي؛ علميَّة، وفلسفيَّة وشعريَّة »[3]. وتتجسد الرُّؤية العلميَّة من خلال فعل الرِّحلة، كحركةٍ ضمن فضاءٍ محددٍ ومعلومٍ، فيما تتحقق الرُّؤيتين الفلسفيَّة والشِّعريَّة من خلال فعل الكتابة، وهو إعادة تشكيل الرِّحلة سردًا ووصفًا وتخيلاً، والأبعاد الثلاثة يحققها المَنهج التَّكاملي الذي يُوَظف مُختلف التَّخصصات لاستنباط آليات التَّصوير والتَّشكيل والتَّخييل، كما يُفسر انتقاء الصُّور من خلال استجلاء العلاقة بين النَّاظر والمنظور إليه.

فرحلة ابن فضلان مثلاً تُعد وثيقة بما ضَمنَّها من مشاهداته وانطباعاته، وبما سجّله فيها من معلومات حول الأقوام التي تعرف عليها، فقد ترك وصفًا هامًا لمُعتقداتهم وتقاليدهم وعاداتهم وظروف معيشتهم، لذلك تُعدُّ رسالته وثيقةً هامةً في عِلميْ الإجتماع والأساطير لسكان منطقة واسعة تمتد من إيران إلى جنوب روسيا.

1- مالك بن نبي، مشكلات الحضارة، القضايا الكبرى، دار الفكر المعاصر ، بيروت، ط1، 1991، ص، 80.

3- Annales Littéraires de l'Université de Franche- comté (ALUFC) philosophie 2006, *Heidegger*, Presse universitaires de Franche- comté, 2006, p, 149.

4- Rachel Bouvet et Myriam Marcil-Bergeron, *Pour une approche Géopoétique du récit de voyage*, Arborescences : Revue d'Etudes Françaises, N^e 3, 2013, p, 4.

فدراسة أخلاق الروس والتَّعرف على تضاريس بلاد الصقالبة لا يتأتّى بمنهجٍ أحادي ضيق، يُرى في الرِّحلة انتقال وصفي سطحي، فأدَب المكان، وصورة الآخر، يتجاوزان التَّأويلات والقراءات البسيطة وينفتحان على مناهج أخرى أكثر تفسيرًا للمَواقف والمَشاهد، فَنَجَاح الشريط السينمائي "المُحارب الثالث عشر" المُستوحى من رواية "أكلة الأموات" سنة 1999 والذي لقي شهرةً واسعةً وإقبالاً كبيرًا، لا يرجع إلى غرابة القصَّة أو الرِّحلة في حدِّ ذاتها، بقدر ما يعود لفسيفساء الصُّوَر والأفكار الواردة والمعروضة.[1]

أدب الرِّحلة أو الكتابة عن الآخر خاصَّةً، هو في الحقيقة رِسالةٌ تتعالى عن الغاية والهدف المُعلن للرِّحلة، لأنَّها إعادة اكتشاف للأرض وما حَوَت من هامشي ومركزي، ومُكونات مركزيَّة وجزئيات بسيطة ولكنها في الحقيقة تفاصيل ومشاهدات ثقافيَّة، تدفع "الأنا" إلى التَّأمل والاستبصار وإعادة تشكيل الوعي.

النَّموذج الثاني الذي يُمكن أن يُقدم، كأرضيَّة مُؤهلة لتطبيق النَّظرية الجيو– شعريَّة هي الأعمال الرَّحليَّة للكاتبة إيزابيل ابرهارت (Isabelle Iberhart) التي كان الإنتقال والسَّفر عندها وسيلة لاكتشاف الذات من خلال الآخر.

شَاءت الكاتبة ايزابيل ابرهارت المَولودة في جنيف عام 1877، والمُتوفية غرقًا بعين الصَّفراء بالجزائر سنة 1904، أن تعيش حرة، وأن تخترع ككاتبة عالمها وحكاياتها، فقد يَمَّمت وجهها شطر المَغرب العربي عَامَةً والجزائر خاصَّة، فعاشت متنقلة مُرتحلة بين فضاءات الجزائر، عاشقة لمدنها وأحيائها وواحاتها متفرّدة في هويتها الجامعة للأضداد، من ثقافة غربية سويسرية ارستقراطية ،إلى روائية بلسان فرنسي، لتستقر في منظومة جزائرية عربية إسلامية. تنكّرت وهي تتجول في أنحاء البلاد بهيئة شاب عربي، أحبَّت الصحراء، فوصفتها وصفًا صوفيًا يَكشِف عن العُمق والغموض، فلم تترك جزئيَّة لم تصفها أو تتحدث عنها ابتداءً من الأضواء والألوان، وصولاً إلى الكائنات والكثبان « حين وَصلتُ وادي سوف مُنذ سَنتين، كانت المَدينة بالنِّسبة لي وحيًا وتعلقًا كليًا ونهائيًا بهذا البَلد الوَعِرِ والرَّائع وهو سُوف، بجماله الاستثنائي وبحزنه الشديد أيضًا »[2] .

1- المحارب الثالث عشر (The 13th Warrior) هو فيلم أمريكي مأخوذ من رواية أكلة الموتى (Le Royaume de Rothgar) لمايكل كرشتون (Michael Crichton) وإخراج جون مكتيرنان (John McTiernan).

2- Isabelle Eberhardt, *Au pays des sables* (1896-1906) Adapté du textes réunis par, Rêne-louis Doyen, édité par les Bourlapapey Bibliothèque Numérique Romande, 2012, p, 53.

كما آثَرت دائماً العيش والتواجد في أحياء المدينة القديمة الراسخة في أصالتها وبساطتها خاصَّةً مدينة (بوسعادة) بما فيها من جمالياتٍ مكانيَّةٍ لا تتكرر في غيرها « ظِلالها مُحايدة، تفتقر للدِقّة، وهذا يمنح للمنظر سحرًا عظيمًا، تأثيراتها الضَّوئية غير موجودة في أي مكانٍ آخَر من العالم، فهي مُعجزة من معجزات المَناطق الحارة »[1] هذه المَشاهد والصُّور توحي بدلالاتٍ ثقافيَّة رمزيَّة، تُدرَك من خلال تنوع المناهج السياقيَّة الإجرائيَّة التي تَكشف العلاقة الوثيقة والمُستمرة بين الإنسان والأرض، فيُصبح المَكان بمكوناته هويَّة رمزيَّة ذات أبعاد ثقافيَّة وانثربولوجيَّة .

فالكاتبة لم تتحدث ساردةً عجائبيَّة الصحراء، وجماليات غروب الشَّمس، وذهبيَّة حبات الرَّمل، كما عهدنا في الرَّحلات الغربيَّة الكلاسيكيَّة، ولكنها صَوَّرت المكان كبناء فيزيقي، يتحوَّل من بساطته كحيزٍ جغرافي إلى مثير، يدفع نحو معرفة "الآخر" والإعجاب به، وإنصافه والتماهي معه، إلى درجة الإيمان بمُعتقده. فلم يكن اعتناق إيزابيل الإسلام في البداية ثمرة جدال عقائدي أو رهان فكري أو حصيلة نقاش مع آخرين، بل كان نداءً خفياً حدسياً، واستجابةً روحيَّةً، للمُعايشة اليوميَّة مع الجزائريين في مُختلف المناطق، من عين الصَّفراء إلى سوف إلى باتنه إلى بونة وغيرها من فضاءات الجزائر التي عثرت فيها على السَّعادة، انطلاقًا من بساطة "الآخر" « كنت دائمًا بسيطةً، وفي هذه البساطة شعرت بالمُتعة القويَّة، التي لا أستطيع إخفاء التَّعبير عنها »[2].

تُؤَمن المُقاربة الجيو– شعرية إمكانية إعادة تركيب الفضاء، كبنية فلسفيَّة/ثقافيَّة من خلال تحديد علاقة الإنسان بالأرض، بفك شفرات ورموز الأمكنة كمحمولاتٍ دلاليَّةٍ، وبانفتاح الدَّلالة على العالم وعدم تقيدها ببعد واحد، وقراءة واحدة تختزل النَّص الرحلي في وظيفة أحادية هي الانتقال عبر الزمان والمكان « في العمل الفني، تَدرس الجيو- شعرية المَفهوم الشَّامل للوجود في العالم قياسًا لتصورات الكائن الخاصَّة، لنفسه والعالم المُحيط به »[3].

والجيو- شعرية في حقيقتها تجاوز للنَّظريَّة الأدبية في إطارها العام، لأنَّها تفتح آفاقًا للتَّفكير والإبداع في النَّص الرَّحلي، وذلك بالجمع بين العلم والفلسفة والأدب، فهي سعي حثيث إلى اكتشاف العلاقات المعرفيَّة المُتعددة والمتنوعة بين مُختلف الحقول المعرفيَّة والأرض، باعتبارها نواة التفاعل بين مختلف الكائنات « ما يشغلنا هو التَّفكير في بُعد فعل القراءة، فعند

1- Isabelle Eberhardt, *Notes de route, Maroc, Algérie, Tunisie*, Librairie Charpentier et Fasquelle, Paris, 1908, p, 288.
2- Isabelle Eberhardt et Victor Barrucand, *Dans l'ombre chaude de l'islam*, Charpentier et Fasquelle, Paris, 1921, p, 20.
3- Michèle Duclos (Essais et témoignages réunis par) *Le Monde ouvert de Kenneth White*, Presses Universitaires de Bordeaux, 1995, p, 89.

كلّ قارئ وقارئة هوس بالطَّبيعة وبمناظرها، فالتَّساؤل في الجيو – شعرية يَدور ويتعلق بحجم هذه العلاقة ودورها »[1].

وهذه المُقاربة المَنهجيَّة وسيلة لمعرفة المضامين التي تحتويها النصوص الرَّحليَّة، وأهملتها المناهج الكلاسيكية، فوظيفة الجيو – شعرية تكمن في « مُساءلة العلاقة بين الإنسان والأرض، لاكتشاف المَعاني التي تمنحها الحياة على الأرض وتَدفع الإنسان إلى وعي وجوده في هذا العالم»[2]. وإعادة العلاقة بين الإنسان و الأرض، خلق لمنهج عقلاني متعدد التخصصات يهدف إلى استكشاف وعي الإنسان، مع ما يحيط به من موجودات « فالرِّحلة تجديد لعلاقاتنا مع العالم»[3]، فالاتصال المكاني/ الجغرافي يصاحبه دومًا، ارتحال فكري من خلال عمليات انتقاء المشاهد والصور، وما يصاحبها من تفسير وتأويل.

فكلُّ وصفيات الرحالة أجساد ثقافيَّة ومواقف وتصورات وتمثّلات ذات دلالات إراديَّة مقصودة، تدخل كلها ضمن نسيج ومعادلة الإنسان والأرض. ولعل هذه العلاقة هي التي شَكَّلت الإشكاليَّة الأجناسية لنوع النَّص الرَّحلي، باعتباره نوع يقع على حدود الأدب والجغرافيا، وهو الأمر الذي جعل النقاد يتداولون تصنيفات كثيرة للرحلة والرحالة فظهر الكتّاب الرحالة (les écrivains voyageurs) والكتّاب الجغرافيون (écrivains géographes).

فتزاوج الارتحال والسَّفر بفعل الكتابة بكلِّ محمولاتها التَّخيليَّة، جعل النَّص الرَّحلي، نصًا وبنيةً مُنفتحة على استراتيجيات مُتعددة للتأويل والتفكيك والتفسير والاستنتاج. ورُبما تكون المُقاربة الجيو- شعريَّة آليَّة و منهجيَّة جديدة ، للإستقراء والإكتشاف من خلال إثارة العلاقة بين « تسعى الجيو- شعرية إلى ربط العلاقة بين العناصر الثلاثة الآتية: القراءة ومناظر الطبيعة والغيرية، باعتبارها مفاهيم تعبد الطريق نحو انتقال الثقافات في العالم »[4].

الرِّحلة اصطلاحًا؛ تداخل المفهوم والجنس والمكون

تندرج النُّصوص الرَّحليَّة ضمن الخطابات المُتداخلة والفضفاضة والمُنفتحة على العديد من الأنواع الأدبيَّة، وانتماء الرِّحلة إلى جنس السَّرد، يجعلها قادرة على أن تكون قنوات تنتقل، عبرها ومن خلالها الرُّؤى المُتخيلة، ويَتحوَّل، مَعها التَّحليل السَّردي، إلى مُقاربة تحليليَّة من منظور السرديات الأنثروبولوجيَّة التَّأويليَّة، التي تؤمن بأنَّه مهما تنوعت تمظهرات الإنسان

1- Rachel Bouvet, *Vers une approche Géopoétique*, Presses de l'université du Quebec, 2015, p, XIV, XV.

2- Rachel Bouvet et Myriam Marcil-Bergeron, *Pour une approche Géopoétique du récit de voyage*, p, 5.

3- المرجع نفسه، ص، 7.

4- Rachel Bouvet, *Vers une approche Géo-poétique*, p, XIX.

واختلفت أشكال صُوره وتواجده فإنَّه لا يستطيع العيش في عزلة دون "آخر"، يكون مرآة عاكسة لذاته.

ولا يقتصر السَّفر على فعل الارتحال ماديًا، بل إنَّ السَّفر يعاد إنتاجه على مستوى الكتابة، وإعادة المسار سردًا ووصفًا هو الذي يُشكِّل فن الرِّحلة ، ذلك أنَّ السَّفر دون تدوين، يصبح انتقالاً وترحالًا عاديًا، فالكتابة هي التي تُشكِّل الصورة السَّرديَّة والفعل الوصفي السَّردي باعتبار أنَّ الرِّحلة من الكتابات البصريَّة المُعتمدة على النَّظرة (le Regard) الذي يُعدُّ الآليَّة التَّشكيليَّة الأساسيَّة للصورة، وضمن هذا السياق تنشأ الصور الذِّهنيَّة والاستعارات .

وعلى الرَّغم من اعتماد الرِّحلة على المُشاهدات والمدونات السّفرية والسير الذاتيَّة وخطاب الغيريَّة، كوقائع حقيقية في إطار النصوص الأدبيَّة. فهي لا تَعدِم وجود استهامات وانفلاتات للخيال، كما أنَّ المادة التي تقترحها تدخل، بالأساس، ضمن إطار المُتخيل. فالأساس المِعياري للصور هو النَّظرة والإسترجاع الذهني وهذين المكونيين يدفعان إلى التخيُّل العميق سواء على مستوى سرد الأحداث أو على مستوى تشكيلها وتقديمًا كمنجزٍ سردي.

وبتركيبتها هذه تصبح جنسًا متميزًا، عن باقي النُّصوص السَّرديَّة ذات البعد الخيالي المحض، بكونها مزدوجة القيمة، ذات ثنائيَّة دلاليَّة فهي، من جهة، تعرض الحقائق والمُشاهدات من صميم التَّجربة الإنسانيَّة. وفي هذا السياق تناولت المنظومات النَّقديَّة القديمة والحديثة إشكالية الصدق والموثوقيَّة في النَّص الرَّحلي، فقد اعتبرت الذاتيَّة والانتماءات والتَّحيزات كُلَّها وسائل تؤدي إلى المُبالغة والتَّحيز وإنكار حقوق "الآخر" « فإشكاليَّة التّحيز الأيديولوجي تثير دائمًا مدى مصداقية الرحالة، ذلك أنَّ الكتابة الغيريَّة تتحكم فيها - في الأغَلب - معايير غير موضوعيَّة »[1] فالرِّحلة غالبًا ما تكون تركيبًا سرديًا يضم أنواعًا سرديَّة أخرى تشترك وتتقاطع مَعه؛ من أدب السيرة الذاتيَّة، والحبكة الروائيَّة، والنبذة التاريخيَّة، والتقرير الصحفي، والوصف الجغرافي.

فالرِّحلة في أساسها لقاء مع "الآخر" وفي اختلافاته وخصوصياته تنشأ الكتابة، كفعلٍ وحركةٍ ذهنيَّةٍ، تختلط فيها مُكونات ومثيرات متعددة، قد تنحو بها، في أحيانٍ كثيرةٍ إلى غلبة الحركة التخيليَّة عن المصداقيَّة العلميَّة وهو الأمر الذي عانت منه النصوص الرَّحلية في القرن الثامن عشر وطرح دائما فكرة الثِّقة الرَّحلية، والتي لم تستطع الرِّحلة كنوعٍ أدبيٍ التَّخلص منها إلا مع

1- Tzevtan Todorov, *Les Récits de voyage et colonialisme*, Revue le débat, Gallimard, N^{e}18, 1982/1, p, 97.

فكر الأنوار الذي أعاد لها المصداقية ، بعد هيمنة الفكر المتحيز الذي أبعدها عن المصداقية والموضوعية وجعل منها خطابا دعائيا للأفكار السلطوية المتعالية، التي تخدم المركزيات الغربية واستبداد الميتروبول، ولكن مع فكر الأنوار أخذت الرحلة في العودة تدريجيا إلى حقل الموضوعية والتجرد، وخاصة منذ بيرنيه (Bernier)[1]، تم تبديد الأحكام المُسبقة تدريجيًا، وعادت الثِّقة، وبفضل مجموعة أخرى من المُستكشفين الذين تأسَّست قصصهم على الحقيقة التي استفاد منها التَّاريخ والجُغرافيا فيما بعد، وتمكن القراء كذلك من الاستفادة بكلِّ يقينيَّة، وأخيرًا استفاد رجال من مُختلف الفَضاءات دون الخوف من وجود خدع وتدليس.
وقد أشار كتاب ما بعد الكولونياليَّة ودراسات التابع إلى انحرافات الكتابات الرَّحليَّة، حين تمَّ تسخيرها كخطاب استعماري كولونيالي يُبرر حركات الإبادة والاستغلال. وذلك ببناء إستراتيجية تجعل من "الآخر" عدوا، متوحشا ودمويا، لتبرير إبادته، وشرعنة قتله تحت شعار الدفاع عن الإنسانية والحضارة. وينتج الخطاب الاستعماري في الغالب خطابين متوازيين، الأول يتعلق بالمستعمر (بفتح الراء) والثاني بالمستعمر، فيصبح المغلوب رمزا للانحطاط بسبب لونه أو جنسه أو لغته، ويتحول المستعمر (بكسر الراء) إلى منقذ ومتحضر وحامٍ للحضارة والطبيعة.

ومن جهة أخرى، تفرد جانبًا مهمًا من متونها للأساطير والقصص العجيبة والأفكار المُتخيَّلة ورؤى المقدَّس وغير ذلك، وهي، بجمْعها بين المكونين، تكون قد رصدت تجليات التجربة الإنسانية في جلِّ أبعادها، دون أن تستثني جانبا من جوانبها، وبذلك يجد فيها الباحث صورة شاملة عن إنسان المرحلة.

وقياسًا بأهمية الرِّحلة كجنسٍ أدبي، رافدٍ وحامل للثقافات ومجسّدا لقيم المُثاقفة من خلال الكتابة عن "الآخر" فإنَّ اختلافات وتباينات كبيرة ومعتبرة، لوحظت في عملية تعريفه والاشتغال على تحديد ماهيته. وحدثت التباسات متعددة سواء ما تعلق منها بالموضوعاتيَّة أو الأجناسيَّة أو الخصائص الأسلوبيَّة.

فَعلى الرَّغم من إدراك النقاد والمُنظرين للأدب الرَّحلي، لصُعوبة تحديد النَّوع والجنس، نظرًا لتداخله وانفتاحه على أجناس سرديَّة كثيرةٍ، وإدراكهم للإنشطار أو الإنفجار الأجناسي الذي تعذَّر من خلاله تحديد جنس بعينه وفق المعايير النوعية المتداولة التي تحاول ضبط المبادئ

1- فرانسوا بيرنيه (1620-1688) François Bernier رحالة وطبيب فرنسي، تعد رحلته إلى الشرق من أعماله، حيث وصف زيارته لفلسطين ومصر ثم الهند التي قضى بها ثمانية سنوات، ممارسا لمهنة الطب عند قيصرها. نشر سنة 1684 دراسة نظرية، محاولا فيها تقسيم الإنسانية حسب العرق، ومتخذا من اللون معيارا للاختلاف.

والخصائص وتحرص على الإلتزام بها، فالإنفجار الأجناسي يكاد يصل ويؤدي إلى محو وإزالة أجناس وأنواع سردية بعينها « كنا مترددين في استعمال مصطلحي الإنفجار الأجناسي (l'éclatement des genres) أو محوها (l'effacement des genres) ولكننا احتفظنا بالمفهوم الأول لأنَّ له الأفضلية في تسليط الضوء على الانفجار الايجابي، الذي يؤدي إلى ازدهار منظومة مستحدثة، تشجع الإبداع خارج حدود الأجناس القديمة »[1].

وذوبان النَّوعية وتداخل الأجناس ظاهرة طبيعيَّة وذهنيَّة، فالمُخيلة تسعى دائمًا إلى التَّجديد والتَّصور، وهي تسعى في إبداعاتها واستهاماتها إلى عمليات التَّركيب والتَّهجين، سواء في الأوعية الخطابيَّة أو في التَّصورات والتَّمثُلات العامة، ففي الأشكال الخطابيَّة يُلاحظ « تطور الأدب ما بعد البودليرية (post- baudelairienne) ليس على أساس رفض الأجناس الأدبيَّة القديمة في حدِّ ذاتها، بل على مسار اختراق وتحويل وتهجين الأجناس التقليديَّة، مما أدَّى إلى نشأة وإبداع أنواع جديدة »[2]. أمَّا على مُستوى التَّصورات فقد حاول الإنسان على مُختلف العصور تجسيد المجهول والوهمي في شَكل كائنات ومُجسمات يعتقد بأنَّها تقترب من الصُّور الذِّهنيَّة المُتخيلة أو المكبوتة في الوعي واللاشعور، والمُستَعرِض للأساطير والخرافات الشعبيَّة، يُدرك حجم الصُّور التي جسَّدها المُتخيل وفق تراكمات مجهزة مُسبقًا، فظهر أبو الهول بصورته الجامعة بين الإنسان والأسد، كما تخيل الإنسان في مختلف الحضارات والثقافات، كائنات خرافيَّة، كالغول والأشباح، وهي نماذج يَرِدُ ذِكرها في القِصص الشَّعبية والحكايات الفلكلوريَّة تتَّصف بالبشاعة والوحشيَّة ويُعتقد بإيذائها وشَرِّها.

وقد تعرض النَّصُ الرَّحلي نظرًا لأهميته وقيمته [3] إلى عمليات تخيّيليَّة كثيرة، بفعل الكتابة وإعادة تركيب الصُّور والمَشاهد والمَواقف، فكان السَّفر دافعًا لأنْ يَخْرُج النَّصُ مِن انغلاقه

1- Marc Dambre et Monique Gosselin-Noat (sous la direction de) *L'Eclatement des genres au XX^{e} siècle*, Presses de l'université de la Sorbonne nouvelle, Paris, 2001, p, p, 5-6. تداول المترجمون مصطلحات عديدة في محاولة لتعريب مفهوم (éclatement) منها الإنشطار والتفرقع ولكن يبدو أن مفهوم الانفجار أقرب إلى الدقة العلمية والمطابقة في اللغة الأصلية.

2- Mérite Stistrup Jenseu et Marie- Odile Thirouin (textes réunis et présentés par) *Frontières des genres, migrations, transferts, transgressions*, Presses universitaires de Lyon, 2005, p, 129.

3- تشير المجلة الفرنسية الموسومة بـ "اليومية الموسوعية (Le Journal Encyclopédique)" التي أنشأها بيار روسو(1716- 1785) Pierre Rousseau في سنوات 1780 إلى أن التقارير العلمية التي ظهرت ما بين سنوات 1780-1789 تشكل الأسفار والرحلات منها ما يعادل 8%، في حين أن نسبة التقارير المخصصة للعلوم والتقنيات لم تتجاوز نسبة 4%. ينظر:

Yasmine Marcil, *La Crédibilité du voyageur, du journal encyclopédique au magasin encyclopédique, sociétés et représentations*, Publications de la Sorbonne, Paris, 2006/1 N^{e} 21, p, 26.

وينفتح على أجناسٍ سرديَّةٍ متنوعةٍ، وَكانت هذه الحركة سببًا أساسيًا في إعلان موت النَّقَاء النَّوعي، وهذا ما جعل الرِّحلة عبارة عن « مَجموعة الآثار الأدبيَّة التي تتناول انطباعات المُؤلف عن رحلاته في بلاد مختلفة، وقد يتعرضُ فيها لوصف مَا يَرَاهُ مِن عاداتٍ وسلوكٍ وأخلاقٍ، وتسجيلٍ دقيقٍ للمناظر الطَّبيعيَّة التي يُشاهدها أو يَسْرِدُ مَراحِل رحلته، مرحلة بمرحلة أو يجمع بين كلِّ هذا في آنٍ واحدٍ »[1].

إنَّ مَا يُمكن مُلاحظته في تعريف بعض المَوسُوعات والمَعاجم المُتخصِّصة في المُصطلحات الأدبيَّة والنَّقديَّة، هُو الخلط المفاهيمي الكبير، بين الرِّحلة وصَاحِبها ومُكوِّنها ووَظيفتها، ذلك أنَّ الرحالة ليس دائمًا واحدًا، فهناك الكاتب الرحالة، والمُؤرخ الرحالة، والرحالة الجُغرافي والرحالة المُستكشف، وهذه التَّصنيفات تُحدِّدها طبيعة الرِّحلة وأسبابها ودوافعها، وهي الأسباب والآليات التي يَتأسَّسُ عَلَيْهَا فِعل الكتابة الذي يختلف حسب درجة الرِّحلة ومُستوى صاحبها وطبقته الثَّقافيَّة « مُنذ ثلاث أو أربع مئة سَنة وأوروبا وباسْتمرار تُغْرِق بقية العالم، بنشر مجموعات جديدة من أدب الرِّحلة والعلاقات، لكن أنا متأكد أنَّنا لا نعرف من الرجال سوى الأوروبيين، فالأفكار المُسبقة الساذجة والسخيفة لم تنقرضْ ولم تنتهِ، حتى عند الأدباء... فالرَّحلات يَقومُ بها أربعة أصناف من الرّجال؛ البحارة والتجار والجنود والمبشّرون، وينبغي للمرء أنْ لا يتوقع من الطبقات الثلاث الأولى، تزويده وإعطاءه ملاحظات ومعلومات جيدة، أمَّا الطبقة الرابعة فأصحابها يؤدون مهمة سامية حين لا يخضعون لتحيّزات دولهم »[2].

أمَّا ضبَط المَعلومة ومنهجيَّة الكِتَابة من خلال دقَّة المُلاحظة وموضوعيَّة الرُّؤية هي المعايير التي تُحدِّد القيمة المعياريَّة للنَّص الرَّحلي المُسْرُود، فالكتابة تَخْتِلف عن التدوين الوصفي السَّطحي الذي يطغى ويُهْيمن على النُّصوص الرَّحلية الجُغرافيَّة والتَّاريخيَّة والدينيَّة التي تتقيد بالأسباب، والجنس الأدبي، إلى التحليل السوسيو- ثقافي الذي يكشف عن فعل المُثاقفة واكتشاف "الآخر"، ذلك أنَّ فعل إنتاج فضاء الآخر خطاباً يجمع بين رؤيتين الأولى إبداعية والثانية موضوعية « لنفرض أنَّ مونتيسكيو (Montesquieu)[3]، وبوفون (Buffon)[4]، وديدرو

1- مجدي وهبه، كامل المهندس، معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، مكتبة لبنان، ط2، بيروت، 1984، ص، 17.

1- Jean Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes [1755]*, Paris, Garnier-Flammarion, 1971, p. 180.

2- مونتسكيو"Charles Louis de Secondat, baron de La Brède et de Montesquieu" (1689-1755) كاتب ومفكر سياسي، فرنسي، أعماله الفكرية و السياسية كانت مصدرا من مصادر الدساتير الفرنسية.

3- بوفون Georges-Louis Leclerc, comte de Buffon (1707-1783) موسوعي فرنسي فهو كاتب وفيلسوف ورياضي وعالم طبيعيات وكوْنيَات.

(Diderot)[1] وديكلو (Duclos)[2] وألمبير(Alembert)[3] وكونديلاك (Condillac)[4]، أو رجال من هذا العيار، سَافروا لتوعية وتعليم مُواطنيهم، فإنَّهم سَيُلاحِظون ويصفُون بإتقان... فَهُم سَيُقدمون عَالمًا جديدًا، وهم حين يجزمون أنَّ هذا الحيوان إنسان والعكس صحيح، وجب تصديقهم »[5].

عمليات التَّسجيل والتَّوثيق تخضعُ في أساسها إلى الموضوعيَّة والاسترجاع الزمني المُتباعد أو المُتقارب حسن بداية الرحلة ونهايتها، في حين أنَّ التَّسجيل اليومي والظرفي يدخل المتن الرَّحلي في أجناس رحليَّة أخرى تشترك مع أدب الرِّحلة في فعل السَّفر ولكنها تختلف عنها في البينة، ومن هذه الكتابات السفارية، كُراسات السَّفر (les carnets de voyage) التي ترتبط بالتَّدوين والتَّسجيل اليومي لمعلومات وبيانات الأسفار والرَّحلات، وتتميَّز حسب النماذج المَنشُورة بتصوير الذكريات العابرة والمواقف الآنيَّة، وغالبًا ما تُصاحبها رسومات وبيانات ونُصوص في شكل تعاليق وأراء، ويتداخل هذا الجنس مع دلائل الرحلات (les guides de voyage). أمَّا يوميات السفن والطائرات المَعرُوفة بسجلات الملاحة (Journal de bord) سَواء البحريَّة أو الجويَّة، وقد بدأت كتقارير زمنيَّة يُسجل فيها الرُّبان البيانات المُتعلقة بالملاحة، قبل أن تتحوَّل إلى كتابات سفارية لتدوين وتوثيق المَشاهد والمواقف وما يُصاحبها من أحاسيس ومشاعر وتوجهات، وتعتبر الكراسات الرحلية لكريستوف كولومبس ، والتي دوَّنها على سفينته من أشهر هذه الأنواع، حيث بدأ تسجيل الأحداث منذ مغادرته الموانئ الإسبانية في آوت من سنة 1492[6] .

فهذه الأجناس السفارية عمومًا لها تقنياتها الخاصَّة والمميَّزة، خاصَّة ما تعلق بالحجم واختيار المَشْهد وتدوين الملاحظة.

1- ديدرو Denis Diderot, (1713- 1784) كاتب وفيلسوف فرنسي، من موسوعيي عصر الأنوار.

2- ديكلو Charles Pinot Duclos (1704- 1772) كاتب ومؤرخ فرنسي.

3- المبير Jean le Rond D'Alembert (1717-1783) فيلسوف رياضي فرنسي، أدار مع ديدرو(Diderot) الموسوعة الفرنسية إلى غاية سنة 1757.

4- كونديلاك، Étienne Bonnot de Condillac (1714- 1780) فيلسوف وكاتب وأكاديمي فرنسي.

5- Jean Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Ibid.p, 180.

6- نشر كريستوف كولوبوس، يوميات رحلته، وقد صرح في بدايتها قائلا:« قرَّرت أن أسجل كل الأحداث اليومية، بكل جزئياتها؛ ما أفعله وأراه وأعيشه خلال هذه الرحلة... وقبل هذا كله علي أن لا أنام إلا قليلا، لأني سأسهر على تأمين طريقي وكل هذا ليس بالمهمة السهلة » ينظر:
Christophe colomb, *Journal de bord 1492-1493*, présentation de Michel Balard, imprimerie nationale, Paris, 2003, p, 4.

وانفلات جنس الرِّحلة من التَّجنيس، وعَدَمِ التزامه بالضوابط السَّرديَّة والتقنيَّة المُتعلقة بجنس بعينه، دَفَع إلى التماس تعريفاتٍ تنطلق تارةً من المَوْضُوع وأخرى من استراتيجيات الكتابة وثالثة من شخصية الرحالة وثقافته ودوافع رحلته ومدى ما يثيره في مدونته من أفكار أو خصائصه الأسلوبيَّة والحكائيَّة « يَقْتضي التَّأليف فيها ثقافة واسعة، ودقة في المُلاحظة والتقاط النقاط المُعبرة، ومُشاركة في عدد كبير من المعارف لاحتواء الرِّحلة على معَارف وعلوم متعلقة بالتاريخ والجغرافية والفلسفة والاجتماع والأدب وتفرض الأناقة في تخير المفردات وصياغة العبارات وتنسيق الفصول »[1].

لقد بقيت هوية جنس الرِّحلة مَجهولة وغَامضة وفق هذه المُقاربة، ذلك أنَّها جَنَحت نحو ثقافة الرحالة وموضوعيَّة معايير الصوّر المُنتقاة والمُختارة، بالإضَافة إلى تعليميَّة الرِّحلة ووظيفتها، فهي من الأنواع والسياقات الثَّقافيَّة والمعرفيَّة بما تصوّره عن ثقافة "الآخر" وبِمَا تُقدمه من تمثُّلات لثقافة الاختلاف، فتمَحورها العام والمركزي هو إبراز صور "الآخر" والوعي به كمرآة عاكسة لثقافة "الأنا" ومكانته.

فالأنا تَعتَبِر هذا التَّصور وهذا الانعكاس عملية تقيّيم وتقويم أساسيَّة لإدراك ماهيتها « إنَّ الإثارة في الرِّحلة مُتأتية من الوصف الطريف للواقع والسَّرد الفني للمغامرة الإنسانية، والعواطف المُحركة للبشر ونابعة أيضًا من أنواع الشَّخصيات التي تبرزها، حيث تبدو للقارئ متوافقة في كثير من نزعاتها، ومُتفاوتة في جوانب أخرى ليحتفظ كلٌّ منها بميزاته الفرديَّة »[2].

إنَّ استخدام وتوظيف مُصطلحات في غير سياقها الطَّبيعي، يَدْفَعُ إلى تحريف المَعنى والإخلال بالمقصود الدلالي ويُحدِث فجوة بين الدال والمدلول، ذلك مثلاً أنَّ مُطابقة الشَّخصيَّة للمواقف والمُستويات العقليَّة والخطابيَّة، يعتبر ضربًا من التوثيق العلمي التاريخي والتَّسجيلي، بينما تتحدَّد الرِّحلة ضمن النُّصوص التَّخيليَّة التي يَلْعب الخيال فيها دورًا من حيث البناء والتَّشكيل، ولن هذا الخيال وما يصاحبه من عناصر جمالية تختلف وتتباين بين الرواية والمتن الرحلي.

تتأسَّس الرواية على تناسق الأحداث وجماليات السَّرد، بآلياته وتقنياته المُتنوعة، وتُشَّكِل الصُّوّر الذِّهنيَّة المُتخيلة جماليات المَشاهد الزمانية والمكانيَّة، التي تُحَركها فضاءات الشخصيات، في حين تسعى الرِّحلة إلى تحقيق كلِّ ما سبق ضمن تمظهرات صُوَّر "الآخر" وإبراز خصوصياته الثَّقافيَّة ضمن مَسَار التكامل المعرفي الإنساني، وسنة التدافع الحضاري.

1- جبور عبد النور، المعجم الأدبي، دار العلم للملايين، ط2، كانون الثاني (يناير) 1984، بيروت، ص، 122.
2- المرجع نفسه، ص، 122 .

والإتجاه نحو تحليل مَضْمون الرحلات لاستنباط ماهيتها الأجناسية، يكاد يكوّن سنة مُتداولة عِند جميع مُنظري الرحلات، فمن النّقاد من يرتكز على تبيان مضامين الرحلات من الناحيَّة الموضوعاتيَّة لتأكيد انفتاحها على مختلف الحقول المعرفيَّة والعلميَّة، سواء تلك المتقاطعة معها أو المتصلة بها اتصالاً عضويًا مباشرًا، عن طريق المنهج والسياق « أي نمط من أنماط الرحلات يتعرض إلى جميع نواحي الحياة أو يكاد، إذ تتوفر فيه مادة وفيرة مما يهم المؤرخ والجغرافيا وعلما الإجتماع والإقتصاد ومُؤطري الآداب والأديان والأساطير، فالرحلات منابع ثرة لمختلف العلوم وهي بمجموعها سجل حقيقي لمختلف مظاهر الحياة ومفاهيم أهلها على مر العصر »[1].

ولعل تداخل الأجناس الأدبيَّة مع الرَّحلة، وانفتاح هذا الفنّ على مختلف الحقول المعرفيَّة والفكريَّة بالإضافة إلى توظيفها واستخدامها لآليات السَّرد الروائي من تشكيل تخيلي هو الذي دفع كلود ليفي شتراوس إلى الاعتراف « إني أكره الرِّحلة والمُستكشفين، ولكن ها أنا أستعد لرواية بَعَثَاتِي »[2] هذه الإشكالية، أو الصَّرخة أطلقها الانثربولوجي الشهير للتعبير عن الانحراف الذي أصاب الفن الرَّحلي، وقد أثارت هذه العبارة بغموضها ردود أفعال مناوئة، مما أجبره في العديد من المُناسبات إلى تفسير وتوضيح مُقاربته، لأنَّه يعتبر أن الرِّحلة ليست هدفًا في ذاتها، بقدر ما هي أداة مساعدة ووسيلة للتَّعرف على "الآخر" المَوسُوم بالبربريَّة والوحشيَّة، حيث لا يمكن الفصل بين "الأنا" و "الآخر" إذ من دون وجود «الآخر» لن يكون ثمة وجود للذات، وحتى بالصيغة القاموسية للكلمة.

فإنْ فقَدت الرِّحلة القُدرة الوظيفيَّة على أداء هذه الرسالة الإستكشافيَّة للآخر، أصبحت انتقالاً عشوائيًا واعتباطيًا في فضاءات مختلفة دون رسالة حضاريَّة وإنسانيَّة، يقول لامرتين « لقد سَافَرت كشاعر وفيلسوف فقط، وعُدتُ مشبعًا بأحاسيس عميقة في قلبي، ودُروس رفيعة ومثيرة في عقلي. الدراسات التي أنجزتها حول الأديان والتاريخ والأخلاق والعَادات ومراحل تطور الإنسانيَّة كُلِّها، لم تكن هدرًا للوقت بالنسبة لي»[3].

ورَبْطُ الرِّحلة بالمضمون المعرفي الخالص، الذي يقوم بتأدية وظيفة موسوعية لإفادة الباحثين، باعتبارها مصدرًا من مصادر البحث الجغرافي والتاريخي والثَّقافي، يُفقدها قيمتها التَّخيليَّة في

1- حسني محمود حسين، أدب الرحلة عند العرب، دار الأندلس، ط2، 1403هـ/1983م، بيروت، ص، 6.

2- Claude Levi- Strauss, *Tristes tropiques*, Plon, Paris, 1955, p, 1 (*la fin des voyages*).

3- Alphonse de Lamartine, *Souvenirs, Impressions, Pensées et paysages pendant un voyage en Orient* (avertissement),1838, Meline Cans et compagnie, Bruxelles , p, 8.

بناء الشخصية والحدث والفضاء، فإنْ كانت الرِّحلة كتابة واعية للأنا والآخر، فإن اختيار الصُّوَّر ونقل تمثيلات "الآخر" يَختلف عن أدب الصورة المرئيَّة الفوتوغرافيَّة التي تنقلُ الواقع كما هو ودُون مؤثرات خاصَّة، وهذه إشكاليَّة فنيَّة أخرى تضاف إلى مجموعة القضايا النَّقديَّة الفنيَّة، التي يَحتويها ويُفرزها النَّص الرَّحلي وتتعلق أساسًا بازدواجيَّة الخطاب وثنائيته، بين الوصف الواقعي والكتابة الأوتوبيوغرافيَّة التي تنحى نحو الذاتيَّة، لغةً وأسلوبًا وخيالاً « نُلاحظ تفاوتًا وانزياحًا بين نوعي الخطاب في الرِّحلة، الأول يُخضع لرؤية الجغرافي أو المُحقق الصحفي، الذي يلاحظ ويصف البلاد لإعلام وإخبار قارئه، و الثاني مُرتبط بالكتابة السيرذاتية أو بدقة باليوميات الشخصيَّة والذكريات وهنا تنعكس الرؤيَّة الذاتيَّة في المنظور إليه »[1].

والحقيقة أنَّ الرِّحلة تجسيدٌ لمتخيلٍ ثقافيٍّ وفق آليات المُثاقفة وما تقتضيه من تمثيل لثقافة الاختلاف، وما تؤسِّسه الخصوصيات الثَّقافيَّة من وسائل واستراتيجيات للتَّقارب والانفتاح والتسامح ضمن مسار الاختلاف « إنَّ الرَّحلات بكافة صُورها وأسبابها وأهدافها كانت أحد العمد الرئيسية قي صرح الحضارة العربيَّة الشامخ، لأنَّ الرِّحلة إلى جانب كونها وسيلة من وسائل جمع المعارف، فقد كانت أيضًا فرصة لاكتشاف الآخر والأخذ عنه وإثارة الشُعور بالمُنافسة والرَّغبة في التَّفوق والطموح والسيادة، ولم يكن ذلك ممكنًا، والعربي في خيمته أو قصره أو حتى في معمله لا يبرحه »[2].

يبقى الإعتماد على المَضمُون، وسيلة لفهم المَتن الرَّحلي، فوظائفه مُتعددة ومُتنوعة وتعدادها وإحصاؤها في اعتقاد أصحابها وسيلة لتحديد ماهية الجنس الأدبي وإبراز خصائصه الفنيَّة ومكوناته السَّرديَّة.

وقد اتجه فريق آخر إلى تبيان أسباب كثرة الرحلات في التراث العربي، مُقدمين الأسباب والمُبررات والتي تعود في رأيهم إلى مكانة الدولة الإسلاميَّة وقيمة الدين الإسلامي، الذي يَدعو إلى الانفتاح والخروج لمعرفة "الآخر" « الحق أنَّ ازدهار الحضارة الإسلاميَّة، وسيادة المسلمين في البَّر والبحر، وطبيعة الدين الإسلامِي، كلُّ ذلك كان من شأنه أن يُشجع على الأسفار والرحلات »[3]، وقد لا تكون الأسباب الدينيَّة هي الدافع الرئيسي لكثرة الرحلات

2- Pierre Rajotte, *Le Récit de voyage au XIX^{e} siècle; une pratique de l'intime*, Glob, Revue Internationale d'Etudes Québécoise, vol, 3, N^{e} 1, 2000, p, 17.

2- فؤاد قنديل، أدب الرحلة في التراث العربي، مكتبة الدراسات العربية، ط2، بيروت، يوليو، 2002، ص، 68.

3- زكي محمد حسين، الرحالة المسلمون في العصور الوسطى، دار الرائد العربي، 1401هـ/1981م، بيروت، ص، 6.

وتنوعها في الأدب العربي، فقد تكون الأسباب الفنيَّة المُرتبطة بالفنون التَّخيليَّة هي السبب في انتشارها ورواجها، فحاجة العرب إلى تغطية عجزهم عن الريادة في فن القصَّة والرواية هو من شجع على ظهورها، حسب شوقي ضيف « لا نبالغ إذا قلنا أنَّ الرحلات من أهم فنون الأدب العربي، لسبب بسيط وهو أنَّها خيرُ رَدٍّ على التُّهمة التي طالما اتُّهم بها هذا الأدب ونقصد به قصوره في فن القصَّة »[1]

والحقيقة أنَّ وظيفة الخيال تختلف من القصَّة إلى الرِّحلة، فإذا كانت المُكونات القصصيَّة كُلُّها مُتخيَّلة، مَرصوفة في شَكِل صُوَّر ذهنيَّة، حتَّـى وإنْ كانت القصَّة وقيمتها الرئيسيَّة واقعيَّة، فإنَّ الخيال في الرِّحلة لا يعدو أنْ يكون عنصرًا جماليًا في تشكيل الصُّوَّر والمشاهد فقط، لأنَّ «النَّص الرَّحلي يَقعُ في تقاطع الثوابت الخطابيَّة الثلاثة: السَّرد والوصف والتَّعليق، ومِنهم يأخذ بالتناوب الشَّكل والوظيفة البلاغيَّة »[2]. وحتَّى الصُّور العجائبيَّة والغرائبيَّة التي أوردها بعض الرحالة أو بعض الجغرافيين، فإنَّها لم تكن إبداعًا مُتخيلاً، بقدر ما كانت أعدة تركيب وسرد لقصص تمَّ تداولها في مَرْوِيَاتٍ كثيرة موروثة.

والعجائبيَّة في الرحلات العربيَّة بمكوناتها الُمختلفة من مُدهش وخيالي ووهمي، ممن جهلت أسبابه ولم تأنس الذات على مشاهدته، يدخل ربما ضمن الأساطير والحكايات الشعبية والفلكلور وهذا الأمر معهود عند العرب، بدليل أنَّ القزويني قال في تفسيره « قالوا: العَجَبُ؛ الحيرة تَعرُض للإنسان لقصوره عن معرفة سبب الشيء أو عن معرفة كيفية تأثيره فيه »[3]، ومن نماذج الدَّهشة والغرابة ما أورده مثلاً ابن فضلان في وصف الصَقالبة « ويَنزل الرجال والنِّساء إلى النَّهر فَيغتسلون جميعًا عُراة لا يستتر بعضهم من بعض، ولا يَزنون بوجه ولا سبب، ومن زنى منهم كائنًا من كان ضربوا له أربع سكك وشدوا يديه ورجليه إليها وقَطعوا بالفأس من رقبته إلى فخذيه وكذلك يفعلون بالمرأة أيضا، ثم يعلق كلُّ قطعة منه ومنها على شجرة، ومازلت اجتهد أن يستتر النساء من الرجال في السباحة فما استوى لي ذلك، ويقتلون السارق كما يقتلون

1- شوقي ضيف، الرحلات، دار المعارف، ط4، القاهرة، د، ت، ص، 6.

4- Grégoire Holtz et Vincent Masse, *Étudier les récits de voyage: bilan, questionnements, enjeux,* Arborescences: Revue d'études Françaises, N^e 2, 2012.p, 10.

3- زكرياء بن محمد بن محمود الكوفي القزويني، عجائب المخلوقات والحيوانات وغرائب الموجودات، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط1421،1هـ/2000م، بيروت، ص، 10.

الزاني »[1]، فالغرابة في الوصف لا تكمن في بُنيات مُتخيلة ومَشاهد وهميَّة، بقدر ما هي دهشة من نظام وتشريع مُعتمد للقضاء على الجرائم الاجتماعيَّة.

وحتى في تصوير الَخَوارق من المخلوقات الوهميَّة، فإنَّ تجميع الصُورة، يكاد يكون أمرًا مألوفًا لأنَّه تركيب لمجموعة من صُور الحيوانات أو الكائنات، لبناء وهندسة مخلوق عجيب يتناسق مع الصُّور الذِّهنيَّة المَكبوتة في اللاشعور أو الرَابضة في المُخيلة كصور مُسبقة، ومن ذلك، مَا جاء في كتاب مُروج الذهب للمسعودي من تَصوّر لكائن "الغول" الموصوف في الذاكرة الشَّعبيَّة، بالبشاعة والوحشيَّة والضخامة، فيقول « والغُول حيوان شاذٌ، من جنس الحيوان، مُشوَّهٍ لم تحكمه طبيعة، وإنَّه لما خرج مُنفردًا في نفسه وهيئته، تَوحَّش في مسكنه، فطلب القفار وهو يُناسب الإنسان والحيوان البهيمي في الشكل »[2].

تَفاوتت الرؤى النَّقديَّة في مُقاربة الخيال ووظيفته في المُنجز الرَّحلي العربي، فقد تَداخلت المُقاربات في وصفه وتحديد وظيفته كإستراتيجيَّة خطابيَّة ذهنيَّة وجماليَّة، والحقيقة أنَّ الالتباس لم يتعلق بالمنظومة النَّقديَّة العربيَّة بل تجاوزها إلى المنظومات النَّقدية الغربيَّة، التي سادتها حوارات ومناظرات حول الرِّحلة ووظيفتها ومُكوناتها، وانحصر الصِّراع حول مِحور أساسي ومركزي هو الحقيقة والخيال، بين من يرى أنَّ الرحالة مُلزم كالمؤرخ والأثنوغرافي بالالتزام بالحقيقة لا غير، فيرى شاتوبريان (1768- 1848)(Chateaubriand) مثلاً أنَّ الرحالة هو «مؤرخ، واجبه أنْ يروي بِصدق مَا شاهده وسَمَعِه، كما يجب عليه أنْ لا يختلق شيئا وأنْ لا يَحْذف أي شيء، ويَجب أنْ لا تعميه آراؤه الخاصَّة عن قول الحقيقة أو تدفعه لتحريفها »[3].

وفي المُقابل يرى آخرون أنَّ الخيال مُرَكب وجُزْء منهجيّ وجماليّ في أدب الرِّحلة باعتبارها إبداع وتركيب يَخضَع لضوابط السَّرديات، التي تجعل من الخيال آليَّـة لإدراك الجماليات والكَشف عن المضامين وإثارة دافعيَّة الإكتشاف عند المُتلقي، ويَرَوْنَ أنَّ رحلات المرحلة الرومانسيَّة، لم تكن لتلقى النجاح والانتشار لولا المُبالغات الخياليَّة وجماليات تصوير الشَّرق، بِمختلف مَشاهده، كصرخة أحد أبطال رواية ألكسندر دوماس (1802-1870)(Alexandre

1- أحمد بن فضلان بن العباس بن راشد بن حماد، رسائل ابن فضلان في وصف الرحلة إلى بلاد الترك وخزر والروس والصقالبة، سنة 309هـ - 921م، تحقيق سامي الدهان، مطبوعات المجلس العلمي العربي، دت، دمشق، ص،134.

2- المسعودي، مروج الذهب، مرجع سابق، ج2، ص، 156.

1- François René De Chateaubriand, *Itinéraire de Paris à Jérusalem*, Flammarion, 1999, Paris, p, 42.

Dumas) بدهشة واستغراب حين رأى الشَّرق « آهٍ أيُّها الشَّرقيون؟ كمَا ترون، الرجال الوحيدون الذين يعرفون كيف يعيشون »[1].

إنَّ دراسة ظاهرة الحقيقة والخيال في أدب الرحلات تستلزم البحث في كلِّ رحلةٍ على حده من حيث هي بناء فني وإبداع أدبي خاص، له أسسه الخاصَّة، ومَلامحه الذاتية التي تُميّزه عن غيره مِن فنون الأدب الأخرى التي قد تَشْتَرِكُ مَعَهُ في بعض الخصائص والسِّمات فقط، فقراءة إشكالات الواقع والمتوقع، الخيال والعَجيب، المَنظور إليه ومقاربته التَّأويلية، قراءة الصورة، تلقي الآخر، تختلف من رحالة لآخر، فالمُكون الإبداعي والمرجعيَّة ودواعي السَّفر كلّها معالم أساسيَّة تتحكم في البناء الفني والمعرفي للنَّص الرَّحلي.

فإثارة النَّص الرَّحلي لهذه الإشكالات بالإضافة إلى انفلاته من القيود والضوابط الاجناسيَّة بالمَفهوم التقليدي، جعل المنظرين والنقاد شَرقًا وغربًا، يندفعون نحو مقاربته مضمونيًّا وذلك بالكشف عن محتواه وراسلته ووظيفته، وحجتهم في ذلك انه الجنس الأدبي الوحيد المَنسوب إلى موضوعه.

ويَشْتركُون جميعًا في أنَّ الرِّحلة نَصٌّ نثَري واقعي على الرَّغم من وجود رحلات متخيلة «ذلك النثر الذي يصف رحلة –رحلات– واقعيَّة، قام بها رحال متميّز، مُوازنًا بين الذات والمَوضوع، من خلال مضمون وشكل بهدف التواصل مع القارئ والتَّأثير فيه »[2].

ومِنَ القضايا النَّقديَّة المُشتَركة أيضًا تلك المُتعلقة، بالتَّصنيف الأجناسي، لنوع الرِّحلة، فالنَّص الرَّحلي تَجربة شخصيَّة، تتميَّز أساسًا بالشَّكل المُتشظي، فهي في العادة إعادةُ تركيبٍ لمشاهد ومواقف ورؤى، مُختارة، مقصودة ووظيفية، يتِّمُّ تجميعها وفق خطاب مَعرفي، مُتحرّر من الضَوابط والقيود والمَبادئ الأجناسية والخصوصيات الأدبيَّة والفنيَّة، ممَّا يُفسح للخطاب الرَّحلي الباب ويعطيه الحريَّة في التَّحرك ضمن فضاءين، هُمَا الواقعيَّة والخيال أو الموضوعيَّة والذاتيَّة «فالنَّص الرَّحلي يَجْمَعُ بين ميادين معرفيَّة وأجناس مُختلفة، ويستوعب عدم تجانسها، ليكون في النهاية نوع تمنعه خصوصيته من التَّصنيف الأجناسي »[3].

2- Alexandre Dumas, *Le Comte de monte-cristo*, Baudry librairie- Editeur, Paris, 1845, p, 269.

2- ناصر عبد الرزاق الوافي، الرحلة في الأدب العربي، حتى نهاية القرن الرابع الهجري، ط1، مكتبة الوفاء، دار النشر للجامعات المصرية، 1415ه/1995م، القاهرة، ص، 41.

1- Odile Gannier, *La Littérature de voyage*, Ellipses, collection" Thèmes et Etudes", 2001, Paris, p, 9.

القضيَّة الثالثة المُشتركة هي القيمة المعرفيَّة للنَّص الرَّحلي ودوره في المُثاقفة والالتقاء بالآخر، فهو « انتقال في الفضاء وفي الزمن والثَّقافة »[1] فهي كشْف للذات المُرتحلة وفهم لذات الآخر، فضلاً عن كوْنها وثيقة تاريخيَّة تقوم على المُشاهدة والمُعاينة والوصف الدقيق لأحوال المجتمع المَنظور إليه، وهي نافذة على "الآخر" وثقافته وفعل تواصلي بين الحضارات والثقافات «إنَّ الرِّحلة تشكيلٌ لنص ذاتي/شَخْصي بِخصوص الأنا والآخر... يتبنين مُتكفيًا فِي شَكلٍ مُعين للتعبير عن رُؤية مُعينة انطلاقًا مِن خطاب مُفصح عنه في البداية، أو مُضْمر في تضاعيف السَّرد والوصف والتَّعليقات »[2]. وقد أثار المُقارنون عَبْرَ التاريخ قيمة أدب الرِّحلة، ودوره في نشأة الصورولوجيا، كمنهجيَّة جديدة لمُقاربة "الآخر" وتصحيح الصُّور النَّمطيَّة التي كرستها المَرْويَات الكُبرى، خدمة لإغراض بعيدة عن العلميَّة والموضوعيَّة، فالرِّحلة « انتقال في الفضاء الجغرافي و الزمن التاريخي، وهي انتقال أيضا ضمن نظام اجتماعي وثقافي »[3].

ويُقصد بنشاط الانتقال التَّعرف على "الآخر" ضِمن ثقافة الاختلاف، التي تَكشف عن الخُصوصيات الثَّقافيَّة وتسعى للتَّعرف عليها واستثمارها ضِمن المُشترك الإنساني، فالرِّحلة حين تتكفَّل بِمُهمة المُثاقفة فإنَّها تتحوَّل إلى وعاء ومنهجيَّة في نفس الآن، وعاء باستيعابها صُور "الآخر" المُختلفة، ومنهجًا في الدَّعوة إلى اكتشاف "آخر" مُختلف حضاريًا وفكريًا، ففي الفضاء الرَّحلي الواسع والمفتوح تتمظهر وتتجلى فكرتيْ العَالميَّة والكوسموبوليتيَّة.

القضيَّة النَّقديَّة الموالية والمُشتركة بين المنظرين ودارسي أدب الرِّحلة، تلك المُتعلقة بِتيمة السَّفر، وهُو الفعل الإشكالي المَنْعُوت تارةً بالمتعة وأخرى بالعذاب والَمَشقة، والذي تعدُّ له العدة ويتمُّ الاستعداد له، ومهمَا كانت الأوصاف فالرِّحلة في جَوْهرها ولُبها، سَفر في الزمان والمكان والإنسان.

والسَّفر بنُيَّة جَامِعَة للأفكار والصُّوّر والمَعارف والمَرويات المُختلفة، مُجسدة عبر تجربة ذاتيَّة مُحدّدة، تتفاعل فيها الجوانب الجماليَّة إلى جانب الآفاق المعرفيَّة والثقافيَّة.

والمُلاحَظِ عَلَى هذه التَّعريفات واعْتِمَادُهَا عَلَى اسْتنتاج الخصائص الأجناسيَّة من خلال وظيفيَّة المَتْن الرَّحلي ومُكونه المَعِرفي والثقافي وإهمالها، للتقنيات الفنيَّة التي تؤسّس للهيكل الهندسي

2- Claude Levi- Strauss, *Tristes tropiques*, Ibid, p,1 .

2- شعيب حليفي، الرحلة في الأدب العربي، التجنس...آليات الكتابة... خطاب المتخيل، رؤية للنشر والتوزيع، ط1، القاهرة، 2006، ص، 45.

3- دانيال هنري باجو، الأدب العام والأدب المقارن، ترجمة غسان السيد، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1979، ص، 49.

للنَّص الرحلي، والتي من أهمها "حركيَّة السفر" باعتبار فعل السَّفر هو البنية المركزيَّة التي يَسْتند عليها النَّص السَّردي، « تِيمة السَّفر هي البُؤرة الأمُّ التي تنمو حَولها تيمَاتٌ أخرى، باعتبارها المَوْلِد والحافز الداعي للحركة، والقُدرة على التَّفعيل والحيوية لأنَّ السَّفر هُو التَّحقق الفُعْلِي أو الذِّهني للارتحال في الأزْمِنة الثلاثة وأبعادها في الوجود »[1]، فالسَّفر عمليَّة ذهاب وإياب، انتقال وعودة، بداية ونهاية، وتُصاحب عَمَلِيتي الذهاب والإياب مشاعر وأحاسيس مختلفة، تبدأ من الفُضول والرَّغبة في السَّفر ومَا يُصاحب الرِّحلة من استعدادات ماديَّة ومعنويَّة. في حين أنَّ مسار العودة يختلفُ بحكم أنَّه عمليَّة تقيّيم واستنتاج واستنباط، للعلاقة التفاعليَّة بين الأنا والآخر. مسألة الوعي بالذات، لا يتأتى إلا عبر الاحتكاك مع الآخر لأنَّ الإنسان لا يكتشف نفسه وهويته إلا عندما يقفُ أمام شخص مختلف. أمَا الآخر فهو نموذج لأوجه مُتعددة ومختلفة في سَرْدِيات والمرويات إذ اتخذ صورًا عبر مسارات ومحطات وأحداث تاريخيَّة طويلة.

ولَعَلَ أبرزَ مَا يُميّز مَرحلة العودة ارتباطها بفعل الكتابة، بمَعنى تجسيد الانتقال سردًا، باعتماد تقنيات الاسترجاع والانتقاء للصور والمواقف والمشاهد.

وليست عمليَّة تحويل المَشاهد السِّفاريَّة إلى خطاب أو مقروء سردي بالأمر الهيّن والسَّهل، فكرونولوجيا الأحداث تخضع لعمليات ذهنيَّة كثيرة، تبدأ بعمليات الاسترجاع ثم الانتقاء لتنتهي بالتدوين.

ويُصبح كرونوتوب (Chronotope)[2] الطريق وسيلة للتَّعرف على مستويات المَتن الرَّحلي وتصنيفه، انطلاقًا من موضوعه أو وسيلة الرِّحلة والسَّفر، فنقول مثلاً، رحلة حجازيَّة لأنَّ المَقْصَد الحجاز بغرض الحج، ورحلة دبلوماسيَّة لارتباطها بالسياسة وتدبير شؤون الدولة، ونقول أيضًا عن رحلات الرَّسول صلى الله عليه وسلم هذه رحلة إسراء، لأنَّها إلى المسجد الأقصَى، الموجود في الأرض ونقول عن الرِّحلة إلى السماوات مِعراج لاختلاف الفضاء وهكذا.

1- شعيب حليفي، الرحلة في الأدب العربي،التجنس..آليات الكتابة.. خطاب المتخيل، مرجع سابق، ص، 246.
2- الكرونوتوب (chronotope) من أكثر المصطلحات حضورا في نقد الرواية خاصة من قبل هنري ميتيران Henri Mitterand (1928) وميخائيل باختين Bakhtine Mikhaïl (1895-1975) هو نوع زماني-مكاني يشمل مجموعة من المظاهر المحددة الخاصة بالزمان والمكان في النوع الأدبي، ومنه الكرونوتوب الثقافي، ويقصد به، كل عالم إنساني محدد جوهريا بعصر وبمكان، ويعني أيضا كل رؤية وكل تشخيص متجانس لعالم ما. كرونوتوب الجنس ويأتي كسمة وصفة مميزة للجنس، أما كرونوتوب الجنس الأصغر فيرمي إلى المبدأ الموّلد والمنظّم لطبقة من الأعمال الفنية داخل جنس معين.وهناك أشكال أخرى، منها، الفني والتيماتي وغيرها.

أدى الإرتباك والالتباس الحَاصِل في تحديد النَّوع الأجناسي للرِّحلة وخصائصها البنيويَّة والبنائيَّة، وعناصرها التَّكوينيَّة التي تؤدي إلى استنباط واستنتاج ماهيتها، بصفةٍ دقيقة إلى اللُّجوء إلى تبني الرُّؤية التَّوفيقيَّة الوسطيَّة، حيث اعتمد بعض الدارسين والنّقاء إلى عمليات الجمع، فجمعوا كلَّ صفة أو قيمة أو بنيَّة أو مضمون، ليركبوا من هذه اللبنات مفهومًا عامًا يقترب من تحديد ماهية النَّص الرَّحلي « الرِّحلة ثنائيَّة الكلام الأدبي والكلام غير الأدبي، عاكسة بذلك جوارا –بوعي أو بدون وعي– بين أنماط الكلام، الذي امتزج فيه العامي بالفصيح، الدَّخيل بالأصيل، العلمي بالأدبي، التَّاريخي بالجغرافي، السياسي بالأيديولوجي، المُقدس بالمُدنس، السَّردي بالوصفي، المَكتوب بالمرسوم، المسموع بالمرئي »[1].

وتكاد تَكُون عملية الجمع والتَّركيب سمة مميّزة لكلِّ الدِّراسات والأبحاث الحديثة التي حاولت مقاربة أدب الرِّحلة من الناحيَّة الفنيَّة، فتعتمد أغلبها سواء على الجمع والرصد والجرد أو على عمليات التِّكرار مع إعادة الصياغة والتَّرتيب « فالرِّحلة هي نصٌّ واقعي، بنزعة اتوبيوغرافيَّة، مرجعيته سفر منجز بواقعيَّة، ذاتي، تكتب غالبًا بضمير المُتكلم المُفرد، يمكن لمؤلفها استخدام العديد من الأشكال الأدبيَّة؛ كالتَّهجين والرِّواية، وباستراتيجيات خطابيَّة وأسلوبيَّة مُتعددة منها، السَّرد والوصف والتَّعقيب والتوضيح. وتعتمد التَّجربة السفاريَّة على مبدأ التسلسل التاريخي والجغرافي، ويجمع مسار الرِّحلة بعدًا ثلاثيًا يجمع بين الكاتب والراوي والرحَّالة »[2].

واتَّجه البعض الآخر إلى المنهج التصنيفي، لتبيان الفوارق بين النص الرحلي والأشكال السفارية المختلفة، فبالأضداد تتمايز الأشياء، فالضد و النقيض إستراتيجيتين لتحديد الماهية « يشار إلى أن الطابع المعرفي كان قاسمًا مشتركا عند أصحاب ((الجغرافيا الوصفية)) ثم تلاه الطابعان، الشَّعبي والوثائقي. أمَّا أصحاب نصوص ((الأدب الجغرافي)) فاشتركوا في طوابع مَضمونيَّة ثلاثة: الطابع المعرفي، والطابع الشَّعبي، والطابع النَّقدي، مع إضافة طوابع أخرى في حال المقدسي خاصَّة والتَّركيز على الطابع الفُكاهي عند ابن حوقل. أمَّا أصحاب نصوص ((أدب

1- عبد الرحيم مودن، الرحلة المغربية في القرن التاسع عشر، دار السويدي للنشر والتوزيع، أبوظبي ط1، 2006، ص، 40

1- Evelyne Depretre, *Le Récit de voyage: Quête historique et définitoire, la préoccupation de l'écrivain.* Mémoire en recherche - création présenté, dans le cadre du programme de maîtrise en letters, en vue de l'obtention du grade de maître des arts, sous la direction de, Catherine Broué, Université Du Québec à Rimouski, Février 2011, p, 42.

الرَّحلات)) فقد تصدَّر الطابع المعرفي قائمة اهتمامهم، تلاه الطابع الشَّعبي، فالنَّقدي، فالفكاهي، فالفردي »[1]

واتَّجَهَ أحد الباحثين بعد أنْ رأى تخبط الجميع في إشكالات التَّعريف من الناحية المنهجية، إلى إعطاء الرحالة الحريَّة المطلقة في اختيار الحوادث والمواقف والأشكال أيضًا باعتباره المسؤول المُباشر عن المضمون والشَّكل « في النَّص الرَّحلي، الكاتب- الرحالة، هو منتج النَّص، الموضوع ذو الامتياز، وهو مُخرج شخصيته، وراويها والممثل التجريبي للموضوع، والكاتب الخاص لمذكراته، ومسؤول مباشر عن حوادثها وسُلوكاتها، كما أنَّه بطل قصته الخاصَّة... وفوق كلِّ هذا فهو مُقتنع وواثق لأنَّه مُنفذ الرِّحلة، الشاهد الوحيد على الأحداث »[2].

وقد أدَّت هذه الإضطرابات والإلتباسات إلى صُعُوبة إيجاد تعريفٍ جامعٍ مانعٍ لأدب الرِّحلة والإقرار بموقف عام مفاده ورسالته أنَّ « غياب تعريف دقيق لنوع الرِّحلة يعود بالأساس لأنَّه مُتعدِّد الأشكال، بتغطيته وتبنيه لكلِّ الأعمال الأدبيَّة حتَّى المُتباعدة منها، لهذا فمن الصُعوبَة تحديد قواعد صَارِمة لضبطه »[3]

والحقيقة أنَّ الرِّحلة بِمَضمُونها وأشْكَالها المُختلفة والمُتنوعَة، رِسَالة مَعرفيَّة وثَقافيَّة، تهدِف إلى الاطلاع على "الآخر" المُختلف وتسعى إلى ترسيخ ثقافة الإنفتاح والتَّواصل، فحتى رحلات المَرْحَلة الرُومانسيَّة، الموصُوفة بالغرابة الخياليَّة، لِمَا حوتهُ وتَضمَّنته من مشاهد ذاتيَّة، طوباويَّة « إنَّ أغلب الرحلات المُنجزة في المرحلة الرومانسيَّة، تحتوي على مجموعة من المَشاهد والصُّور التي لا تخرج عن مفهوم النزهة العادية »[4]. ولكن ومع الإفراط الرومانسي في توظيف الخيال وسيطرة الذاتيَّة وإخضاع قراءات الفضاء للمعيار الوجداني تبقى لهذه الرحلات قيمة معرفيَّة وجماليَّة، يكتشف المُتلقي من خلالها على جماليات المكان وكيفية توليد الصور الذِّهنيَّة في مرحلة من مراحل التفكير البشري.

في نهاية هذه الجزئيَّة المُتعلقة بتعريف الرِّحلة نُخلص إلى جملة من النتائج لعل من أهمِّها، النتيجة المركزيَّة والجوهريَّة والتي تتمثَّل في استحالة وجود جنس أدبي صافٍ وخالصٍ « يَقَعُ

1- ناصر عبد الرزاق الموافي، الرحلة في الأدب العربي حتى نهاية القرن الرابع الهجري، مرجع سابق، ص، 13.

2 - Odile Gannier, *La Littérature de Voyage*, Ellipses, Paris, 2001, p.9.

4- Jean Richard, *Les Récits de voyages et de pèlerinage*, Turnhout, Brepols, 1981, p, 37.

1- Philippe Antoine, *Quand le voyage devient promenade*, *Ecrivains du voyage au temps du romantisme*, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2011, Paris, p, 9.

النَّص الرَّحلي بين الرواية والتاريخ، ويتبع في ذلك تَضَاريس مُتحَركة تَسعى لتحقيق توقعات مُتَعدِّدة، فهو جنس مُمزق ومُتأرجح بين هذين النوعين، كمَا قد ينجذب لنوع ثالث هو أيضًا مُتلون وغير ثابت وهو جنس السيرة الذاتيَّة »[1] ذلك أنَّ الحدود بين العلوم الإنسانيَّة ومجالاتها، أصبحت لاغيَّة، لا بحكم تَمَحورها حول موضوع واحد هو الإنسان الذي يمارس الانتقال والترحال عبر الزمان والمكان، ولا بحكم عجز المناهج النَّقديَّة في تحديد ضَوابِط الأجناس الأدبيَّة، والإلحاح على التَّقيد بها، بل لكون المقاربات الوظيفيَّة والتطبيقيَّة كُلَّما كانت تشتغل داخل وعي نسقي مفتوح، تلتحم فيه العلوم والمعارف، كُلما كانت النتائج المُتوصل إليها أفضل على المستوى الإجرائي، وهذا ما دفع بكتاب الرّحلة إلى الاستعانة بمختلف العلوم والمعارف والقوالب لصياغة الأفكار والرؤى والإتجاهات والتوقعات، بتوظيف استراتيجيات خطابيَّة متنوعة، تهدف في رسالتها الأساسية إلى إقناع وإمتاع المتلقّي.

وَعَلَيه تُصْبح الرِّحلة، نصًا سرديًا، ينتمي في أغلبه إلى النثر- مع وجود رحلات شعريَّة - يتناول تصوير مشاهد واقعيَّة أو مُتخيلة، يَغلب عليه الوصف لأنَّه يعتمد على آلية "النَّظرة" التي من خلالها تُصاغ المشاهد الرؤيويَّة أو المرويّة، بالإضافة إلى ذلك فهو جنس منفتح على مختلف المعارف والعلوم التي يستفيد منها، في مقاربته "للآخر"، تصاغ حوادثه – غالبا – بطريقة الاسترجاع، وباستخدام ضمير المتكلّم، الذي يتفاعل مع المشاهد المنظور إليها، أفضل من الكاتب الذي يسجلها ويرويها دون المُشَاركة فيها.

تَجْدُرُ الإشَارَةُ وَنحْنُ نستعرض مُختلف المُقاربات في تعريف الرِّحلة كجنسٍ أدبيٍ، إلى أنَّ العديد من الدراسات والبحوث التي تحمل عناوين مُتعلقة بالرِّحلة سواء، كعنوان أساسي أو فرعي، فهي لم تتعرض ولم تطرح في أغلبها إشكالية الرِّحلة كجنس أدبي، خاصَّة من الناحيَّة المفاهيميَّة والإصطلاحيَّة، فانطلقت الدراسات من الرِّحلة لتحلّق في آفاق المضمون الرَّحلي باحثة عن أسبابها تارةً أو أنواعها تارةً أخرى، فقد اتجهت بعض الدراسات إلى تبيان ثقافة الرحالة ودوره في تصوير المشاهد (الجغرافيون والرحالة المسلمون في بلاد الشام، زمن الحروب الصليبيَّة)[2]، واتَّجه آخرون إلى البحث في أسباب ازدهار أدب الرِّحلة والجغرافيا في العصر الإسلامي، كما في مقاربة نقولا زيادة (الجغرافيا والرحلات عند العرب)[3]. وركّزت من جهتها

2- Cogez Gérard, *Les Ecrivains voyageurs au XX^{e} siècle*, Editions du Seuil, Paris, 2004, p, 213.

2- محمد مؤنس عوض، الجغرافيون والرحالة المسلمون في بلاد الشام زمن الحروب الصليبية، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، الهرم، ط1، 1995، القاهرة.

3- نقولا زيادة، الجغرافيا والرحلات عند العرب، الشركة العالمية للكتاب، بيروت،1987 .

بعض الدراسات المُتخصِّصة في الرِّحلة في زمن وفترة تاريخيَّة مُحدّدة بالإكتفاء، بذكر مفهوم القُرآن للسَّفر وأنواع الرحلات الشَّرعيَّة، كما في دراسة عبد اللَّطيف الصعيدي (الرِّحلة في الإسلام، أنواعها وآدابها)[1] التي عَرَضَ فيها دَعْوة الإسلام إلى الرِّحلة، مع تحديد أنواعها وآدابها. وكان الحَّج إلى البيت العتيق، والسَّعي توثيق علم الحديث من الأسباب الدينيَّة المُباشرة التي كانت دافعًا إلى الارتحال وكانت أيضًا وسيلة لمعرفة تاريخ الحجاز، كمَا في بحث عواطف مُحمد يوسف نواب (الرحلات المغربيَّة والأندلسيَّة مصدر من مصادر تاريخ الحجاز في القرنين السابع والثامن الهجريين)[2]، وجنحت دراسة نازك ساباك حول علاقة الرِّحلة والرحالة بالحضارة الغربيَّة في عصر النهضة (الرحالة العرب وحضارة الغرب في النهضة العربيَّة الحديثة)[3] إلى الحديث عن التفاعل بين الأنا والآخر، وتبيان مواطن التأثير والتَّأثر دون التَّطرق إلى مفهوم الرِّحلة.

وفي بحوث أخرى تمَّ الإرتكاز فيها على وظيفة الرِّحلة كوسيلة للبحث الجغرافي كما في دراسة صلاح الدين علي الشامي في (الرِّحلة عين الجغرافية المُبصرة في الكشف الجغرافي والدراسة الميدانية)[4].

بَيْنَمَا اكتفى شَوْقي ضيف (الرحلات)[5] بالحديث عن الرحلات الجغرافيَّة في التراث العربي وحاجة المُسلمين إليها، خاصَّة بعد تَوسع رقعة الدولة، مذكرًا ببعض الرحلات البحريَّة، ليخلص في نهاية بحثه إلى تحليل رحلتي ابن جبير وابن بطوطة. وختامًا فإنَّ حُسين نصار في كتابه (أدب الرحلة)[6] قَدَّمَ رؤية لم تتجاوز استعراض دواعي الرِّحلة وأسباب تدوينها وأنواعها، ليخلص في النهاية إلى الحديث عن لغتها.

تصنيف الرحلات: جدلية الجنس والموضوع

تَنَوَّعت المُقاربات والتَّصورات المنهجيَّة، في تصنيف أدب الرِّحلة، فتباينت القِراءات والتَّأويلات، بين التَّصنيف المَوْضوعاتي، والتَّاريخي، والأجناسي وغيرها، مِن مُختلف

1- عبد الحكم عبد اللطيف الصعيدي، الرحلة في الإسلام، آدابها وأنواعها، ط1، مكتبة الدار العربية للكتاب، القاهرة،1996.
2- عواطف محمد يوسف نواب، الرحلات المغربية والأندلسية مصدر من مصادر تاريخ الحجاز في القرنين السابع و الثامن الهجريين، مكتبة الملك فهد الوطنية، 1417ه، الرياض.
3- نازك سابا يارد، الرحالة العرب وحضارة الغرب في النهضة العربية الحديثة، دار نوفل، ط2 ،1992.
4- صلاح الدين علي الشامي، الرحلة عين الجغرافية المبصرة في الكشف الجغرافي والدراسة الميدانية، منشأة المعارف، الإسكندرية، 1999 .
5- شوقي ضيف، الرحلات، ط2، دار المعارف، القاهرة، د.ت.
6- حسين نصار، أدب الرحلة، الشركة المصرية العالمية للنشر، لونجمان، ط1 ،1991، القاهرة.

الإتجاهات التي حاولت أنْ تُحيط بهذا الفنّ الإشكالي، مُعتبرة أنَّ التَّصنيف يُمثِّل البُعد الهوياتي، للفنِّ الرَّحلي. وفي هذا التمهيد نستعرض مُختلف المقاربات والاجتهادات في تصنيف المتن الرَّحلي.

اتَّجهت بعض الدراسات إلى تصنيف الرحلات، تصنيفًا تاريخيًا، وذلك بتحديد رحالة كلَّ عصر أو فترة من فترات التاريخ، ووجهته وخصائص نصِّه الرَّحلي، وقد تبنى فؤاد قنديل هذه المُقاربة حين صنَّف الرحالة ابتداءً من القرن الثالث الهجري، مع رحلات محمد بن موسى وسلام الترجمان وسُليمان التاجر وابن وهب القرشي، مُرورًا برحَّالة القرن الرابع ومنهم، ابن فضلان وأبودلف، ثم رحَّالة بقية القرون إلى غاية القرن الثامن[1].

وممَّا يُلاحَظ على هذا التَّصنيف، الخلط بين الرحالة والمؤرخين وعُلماء الجُغرافيا، فياقوت الحموي وابن سعد والإدريسي، لَمْ يكونوا من الرحالة، بل استعملوا فعل السَّفر لتقديم نظريات حول الأقاليم والتَّقاسيم والأخبار عن البلاد والعباد.

وقَسَمت أبحاث أخرى الرِّحلة إلى قِسْمَين، داخليَّة وخارجيَّة، فالداخليَّة ما كانت مَحليَّة، داخل التُراب الجُغرافي الوطني الواحِد، والخارجيَّة ما تجاوزت الحُدود الوطنيَّة إلى دول أخرى، سواء كانت عربيَّة أو غير عربيَّة، وبعدها تنوع التَّصنيف وتفرع ليشمل أشكالاً رحليَّة أخرى، اتخذت من الموضوع آليَّة للتَّصنيف، فظهرت الرِّحلة الصوفيَّة والرسميَّة والعلميَّة والسياحيَّة، ويَقصِدُ الحسن الشاهدي بالرحلات الرسميَّة، تلك النصوص التي تكتب بعد مرافقة مُثقفين وشعراء وكتاب، لمَواكِب المُلوك والأمراء والمسئولين[2].

وسَارَ شوقي ضيف مُعاكسًا للتصنيفين السابقين، بأنْ بَنَى رؤيته لأنواع الرحلات، مُعتمدًا على نسبة الرِّحلة إلى وسيلة التنقل والترحال، فجَعَل الرحلات الجغرافيَّة هي النواة، باعتبارها الكاشفة عن الطريق والدرب والسبيل، ليخلص إلى الرحلات البحريَّة، ثم الرحلات إلى الأمم والبلدان، وهي التي يُصطلح عليها في بعض الكُتب النَّقدية، بالرحلات الإستكشافيَّة، التي حملت رِسَالةُ الإنفتاح عن "الآخر"، ليخلص الكاتب في النهاية إلى دراسة نموذجيْن لأشهر الرحالة العرب، ابن جُبير وابن بطوطة [3].

1- فؤاد قنديل، أدب الرحلة في التراث العربي، مكتبة الدار العربية للكتاب، ط1، القاهرة، 1423هـ/2002م.
2- الحسن الشاهدي، أدب الرحلة بالمغرب في العهد المريني، ج2 ، منشورات عكاظ، 1990، الرباط، ص، 369.
3- الدكتور شوقي ضيف، الرحلات، ط 4، دار المعارف، القاهرة، د ت.

تَفْتقد دراسة شوقي ضيف إلى الكثير من الدِّقة، فقد اختصرت الرِّحلة العربيَّة وتاريخها الطويل في نموذجين فقط، بالإضافة إلى إهمالها للعديد من الرحلات غير البحريَّة، فالرِّحلة البريَّة تُشكِّل القِسْمَ الأكبر في تاريخ الرِّحلة العربيَّة.

أمَّا عبد الرزاق المُوافي فقد اعتمد في مقاربته لأنواع الرِّحلة على تبيان خصائص الرِّحلة كجنسٍ مُستقلٍ، قَدْ يشترك مع أجناس وأنواع أخرى، سَواء في آليَّة السَّفر أو في البحث عن المعرفة المُتعلقة بالمكان أو بالجُغرافيا، فقد قدَّم تصنيفًا اشتمل في قسمه الأول بتبيان علاقة الرِّحلة بالجُغرافيا الوصفيَّة، التي اشتهر بها خصوصًا كتاب المَمالك والمَسَالك، ثُمَ تناول في قسم ثانٍ صِلَة الرِّحلة بالأدب الجُغرافي، ويُقصد بهم صنف من الرحالة، امتازت كتاباتهم بالمَزج بين الأساليب الأدبيَّة للفنِّ الرَّحلي وموضوعيَّة الوصف الجغرافي العلمي، وخصَّص القسم الأخير للرِّحلة وَصِلَتِهَا بالأدَب[1].

والحقيقة أنَّ هذا التَّصنيف يُبقي علَى إلتباسات وإشكالات مَنهجيَّة كثيرة لعلَّ من أهمها صعوبة التَّمييز بين الجُغرافيا الوصفيَّة والأدب الجُغرافي، فالرحالة في هذين القِسمين، كانا يكتبان ويُسَّجلان ويُدونان مَا وقعت عليه أبصارهم أو ما تمَّت روايته لهم، لإغراض، كما يقول صلاح الدين علي الشامي، تستجيب لإيقاظ الحِسّ الجُغرافي الفطري واستخدامه « وكان من الطَّبيعي أو قُل من الضروري أنْ يَستخدم الإنسان هذا الحِّس الفِطري وأنْ يُحَسن توظيفه، لكيْ يُرشد خطواته، ويؤمن مَسِيرة الرَّحلة على الطريق في الإتجاه الصحيح. وهذا مَعْنَاه أنَّ الرِّحلة قد أيقظت في الإنسان هذا الحِسَّ الفِطري، ودربته على استشعار الغاية وحسن اختيار الطريق وحسن التَّوجه إلى الهدف »[2].

وَسَارت دِراسة أحمد رَمَضَان أحمد، عَلَى مُخالفة السابقين في تصنيف أنواع الرَّحلات، فاعتمد على تنويع معايير التَّصنيف، ففي القسم الأول من بَحثه، اعتمد على التَّصنيف التاريخي، ليَضْبط رحلات عربيَّة قبل الإسلام، وأخرى في أوائل العصر الإسلامي، لينتقل إلى منهج آخر هو التَّصنيف وفق التَّخصُّص والوظيفة، فحدَّد الرحالة الجغرافيين، ليخلص في النهاية إلى توظيف المنهج الجُغرافي ليُقسم الرحالة إلى مَشارقة ومَغارِبة مُذكرًا بأشهرهم[3].

1- ناصر عبد الرزاق، الرحلة في الأدب العربي، حتى نهاية القرن الرابع الهجري، ط1، مكتبة الوفاء، دار النشر للجامعات المصرية، 1415هـ/1995م، القاهرة.
2- صلاح الدين علي الشامي، الرحلة عين الجغرافية المبصرة في الكشف الجغرافي والدراسات الميدانية، منشاة المعارف، ط2، الإسكندرية، 1999، ص، 13.
3- أحمد رمضان أحمد، الرحلة والرحالة المسلمون، دار البيان العربي للطباعة والنشر والتوزيع، جدة، د، ت.

فِي بَحث أحمد رمضان لم يكنْ تنويع المنهج وسيلة وظيفيَّة ومنهجيَّة في تصنيف الرَّحلة والرحالة، فتقسيمُ الرَّحلات وفق تخصصات أصحابها، ليس تقسيمًا مُبرِرًا عِلميًا، ذلك أنَّ المَنظومة التُّراثيَّة العربيَّة تَزْخَر برِحلات جَمَعَ أصْحَابُها بفضل عِلْمِهم وثقافتهم الموسوعيَّة بين مُختلف التَّخصُّصات، فجاءت رحلاتهم عبارة عن مَوْسوعات تجمع بين الأدب والتاريخ والجغرافيا والدين، كرحلات ابن بطوطة وابن جُبير والورثلاني، هذا الأخير الذي يَصِف الدكتور أبو القاسم سعدالله رحلته بأنَّها « تُعْتبر مَوسوعة أخبار عن جزءٍ كبيرٍ مِنَ العالم الإسلامي في القرن الثاني عشر(18م) فهي من المراجع التي لا غِنَى عنها في هذا المجال»[1]. أمَّا مَا تعلَّق بتقسيم الرحالة إلى مَشارقة ومغاربة قد يصلح، في اتجاه دون الآخر، فقد شَكَّلت الرحلات المَغاربيَّة نحو الحِجاز والمَشرق، شكلاً فنيًا مُميّزًا بسِماته وخصائصه، التي جَسَدَت الهوية المغاربيَّة والأندلسيَّة.

في الأدب الجَزائري تَمَّت مُقاربة الرَّحلة من الناحية التَّصنيفيَّة بطريقتين؛ الأولى حين قسَّمها عُمَر بن قينة إلى ثلاثة أصناف وأنواع نسبة إلى موضوعاتها وقيمتها الأساسيَّة والمركزيَّة، حيث جاءت الرحلات السياسيَّة والصحفيَّة في الدرجة الأولى، فقد ارتبطت السياسة بالجانب الرسمي (البروتوكولي) والاستعراضي الذي تصاحبه التَّغطية الإعلاميَّة، ثُمَّ تلتها الرحلات السياحيَّة والاستكشافيَّة والكشفيَّة، حيث لاحَظ الباحث « التداخل العُضوي بين الغاية السياحيَّة والرغبة الاستطلاعيَّة بالخصوص »[2]، وأخيرًا الرحلات الثَّقافيَّة والدينيَّة والاجتماعيَّة، وَيَرَى البَاحث أنَّ الجَمع بين الأنواع في مِحور واحد يعود إلى التقارب الموضوعاتي بينهم « هُنَاك تَكامل وترابط عضويان بين العناصر الثلاثة، الثَّقافيَّة، الدينيَّة، الاجتماعيَّة، وإنْ كان التعبير بما هُو ثقافي أعمُّ وأشمل، مما هو ديني اجتماعي، لأنَّ هَذين من عناصر الثَّقافة، فالثقافة في النهاية وعاء يضمهما »[3].

أمَّا الدكتور أبو القاسم سعدالله، فإنَّه يُقسم الرِّحلة، من حيث نوعها إلى قسمين حِجَازية وعلمية «أَسْهَم الجزائريون مُساهمة واضحة في كتابة الرحلات(...) وكانت بعض رحلاتهم نتيجة للحَّج، وبذلك تكون حجازيَّة، وبَعْضُهَا نتيجةً لطَلَبِ العِلْمِ وبذلك تكون رحلات علميَّة »[4].

1- أبو القاسم سعدالله، تاريخ الجزائر الثقافي،ج 2(1500- 1830) دار الغرب الإسلامي، ط1، بيروت، 1998،ص،398.
2- عمر بن قينة، الشكل والصورة في الرحلة الجزائرية الحديثة، دار الأمة للترجمة والطباعة والنشر والتوزيع، ط 1،1995، الجزائر، ص، 39.
3- المرجع نفسه، ص، 75.
4- أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج2، مرجع سابق، ص، 381.

وَتَعُود الأسباب في رأيه إلى الاهتمام بهذين النَّوعين دون غيرهما إلى رغبة « أصحابها بغرض طلب العلم و الزيارة و الاطلاع على البلدان عمومًا والأخذ من عُلمائها ومُمارسة التجارة فيها أحيانًا »[1]. أمَّا الرحلات الحِجَازيَّة، فليس من المُبالغة الإقرار بأنَّه لا يُوجد في تاريخ الإنسانيَّة مَوقِع جُغرَافي حَجَّ إليه مَلايين البَشر، مِن مُختلف الأجناس والأجيال والبُلدان مِثل الجزيِرة العَربيَّة، ولا يُوجد مَوْطن استقطب حِسَّ الإنسانيَّة في طمُوحاتها الفكريَّة وتَطلعاتها الروحيَّة مثل الحِجَاز، الوطن الروحي الأول لكلِّ مُؤمن، فالرِّحلة إليه طوح وأمنيَّة وتلبيَّة لانجاز رُكن من أركان الإسلام، فهي « توق روحي نحو الحَرَمَيْن وزيارة البقاع التي وطئتها أقدام الرَّسول صَلَوات الله عَلَيْه وسَلَمَ وصحابته، فالحِجَاز في نظرهم لَيس مُجرد بُقعة جُغرافيَّة تُزَارَ للسياحة والعِلْم ونحو ذلك، ولكنها كانت قِطعة أرض طَاهرة تَضُمُّ تاريخ الوحي والدَّعوة والأمَّة الإسلاميَّة »[2].

مُقارَبَاتٌ كثيرةٌ تَبَناها النُّقاد في تصنيف الرحلات، وتباينت اتجاهاتهم ومَوَاقفهم دُون الاتفاق حَوَل مَعايير نقديَّة علميَّة يُمكن اعتمادها، فأغلبهم يَذْهَب في ترتيبه وتَصنيفه، وِفق أسس وضَوابط ذاتيَّة يراها الأنجع والأشمل ورُبَمَا الأفضل في مُقاربة أنواع الرَّحلات. فَمِنهم من قسَّمها حَسَب التَّشكيل اللُّغوي أو بالأحرى البنيَّة الأدبيَّة، فكانت الرَّحلات الشِّعريَّة والرحلات النثريَّة، ومِنهم من أطَّرَهَا وهَيْكَلَهَا وفق ارتباطها بالواقع والحقيقة، فجَعَل مِنها الرِّحلة الواقعيَّة والمتخيلة، ومِنهم من نسبها لأصحابها من باب التَّغليب كما يقول النحاة، نظرًا لشُّهرة صَاحِبها، فجاءت رِحلة ابن بطوطة وابن جُبير والعبدري والورثلاني وهكذا.

ولكن التَّصنيف الأكثر شيوعًا وانتشارًا هو التَّصنيف المَوضوعاتي (التيمي) الذي يَعْتمد الموضوع كأساسٍ موضوعيٍ وحيدٍ لتحديد نوع الرِّحلة، ثم يليه التَّصنيف الفني الذي يَستنتج ويستنبط من الموضوع في حدِّ ذاته أكثر من البنيَّة الشَّكلية للنَّص الرَّحلي، ومن هنا عُرِفت الرحلات العلميَّة والحجازيَّة والدبلوماسيَّة وغيرها من الأصناف المُرتبطة بالموضوعات في ثرائها و تنوعها.

والحقيقة أنَّ التَّنوع في مُقاربة تصنيف الرَّحلات، ظاهرة عَرَفتها جميع المَنظومات الفكريَّة والأدبيَّة، فقد اعتمدت الثَّقافة الغربيَّة، تنوعًا في تصنيف الرحلات، مُعتمدةً معايير موضوعاتيَّة تارةً وتاريخيَّة تارةً أخرى، و يكاد التَّصنيف الموضوعاتي يكون معيارًا غالبًا ومهيمنًا في تحديد نوع الرِّحلة في جميع المنظومات الأدبيَّة والنَّقديَّة.

1- أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج2، مرجع سابق، ص، 382.
2- المرجع نفسه، ص، 387.

اتَّجه التَّصنيف في المنظومة الغربيَّة عمومًا والفرنسيَّة خصوصًا في بدايته إلى الاستناد والنِّسبة للموضوع، وكانت الرحلات الدينيَّة قبل الحروب الصليبيَّة هي مَا شَغَلَ اهتمام الأدباء، فظَهرت رَحَلات الحَّجّ إلى الأراضي المُقدسة سواء تلك المُتوجهة نحو رومَا أو القدس، وعُرِفت تحت اسم "رَحَلات الحَجِيج نحو الأراضي المقُدسة" (voyages des pèlerins en terres sainte) وتُعَدُّ رِحلة الكاتب الفرنسي فرانسوا رينيه دي شاتوبريان (François René De chateaubriand)(1768-1848) الموسومة بـ " رِحْلة بَارِيس إلى القدس" (Itinéraire de Paris à Jérusalem) نموذجًا حيًا لمَعْرِفَة "الآخر" في اختلافاته وخُصُوصياته، خاصَّةً أنَّها اتَّخذت خَطَّ سَيّر غَني يمنح الفرصة للاطلاع على الثَّقافات والديانات الأخرى، فقد سَارَ الكاتب سَنَة 1811 مُتوجِهًا نحو القدس، عابرًا لمناطق كثيرة ومُتعددة (اليونان، بيت لحم، القدس، مصر، تونس).

وَتَكْمُن أهميَّة الرَّحلات الدينيَّة الغربيَّة في أنَّها « شَاهد على الذّْهنيات القديمة، كما تَجعلنا أيضًا شُهود على اللِّقاءات الإنسانيَّة التي وَقَعَت عبر التاريخ، فقد عَاشَ كُلُّ رحالة الخَوف، والأخطر هو الخوف من "الآخر"، هذه الحالة التي كانت غالبًا مصدرًا للعنف والجرائم والحُروب »[1].

الحقيقة أنَّ المُثاقفة واكتشاف "الآخر" في هَذه الرحلات الدينيَّة، خاصَّة تلك المُتعلقة بفلسطين، مِن المسائل الثانوية والانشغالات الهامشيَّة لأغلب الكتاب، فالجوهر وروح الرحلات حج ديني إلى مواطن المسيحيَّة وأرض الميعاد كما تدَّعيه النصوص الكنسيَّة، فالحَاج في هذه الطواف يؤدي مَناسك وطقوس عباديَّة مُحدَّدة طبقًا لمُعتقد معين « فالأرض المُقدسة مُصطلح يتناسب مع المَفهوم التوراتي لأرض المِيعاد، فالزائر للأرض المُقدسة أو الحاج، يَسِير على خُطى المسيح ويتماهى روحيًا مع ماضيه النَّقي والمُقدس »[2].

الرُّؤية التَّاريخيَّة مِن المُقاربات المُعتبرة التي اعتمدتها الدراسات النَّقدية الغربيَّة، فتاريخيًا عَرَفَتَ الرحلات في الغرب قِمَّة ازدهارها بِحُلول القرنين الَخامس والسَادس عشر، وهذا بفضل رحلات المُستكشفين من أمثال البرتغالي بارتومولو دياس (Bartholome Dias) 1450-1500 والايطالي كريستوف كولومبس (Christophe Colomb) 1451- 1506 و البرتغالي فارسك ودي غاما (Vasgo de Gama) 1460- 1524 والبرتغالي الثالث فرنان دي ماجيلان (Fernand de Magellan) 1480-1521 والانجليزي السير فرانسيس دراك (Francis

1- Madeleine Bertrand (actes réunis) *Les Grandes peurs, l'autre*, vol, 2, colloque de Nancy (30septembre - 3 octobre 2003) Publications de L'Adirel, 2004, p, 271.

2- Aryeh Grabois, *Le Pèlerin Occidental en terre sainte au moyen âge*, De Boeck et Larcier, 1998, Paris, Bruxelles, p, 12.

(Drake 1540 -1596) وغيرهم. وهَذا مَا دفع بالنّقاد والدارسين إلى اعتماد التَّصنيف التَّاريخي حَسب العُصور والقرون ثم استنباط الخَصائص والمُميّزات الفنيَّة، التي وَسَمت كلَّ رِحلة، باعتبار دواعي السَّفر وأهدافه.

واتَّجه فريقٌ آخر إلى تبني التَّصنيف حَسَب المراحل الأدبيَّة وعُصورها وخصائصها الفنيَّة، كالأسفار التي أنجزت في المرحلة الرومانسيَّة في فرنسَا، فقد شهدت هذه المرحلة انتقالات في الفضاءات الجغرافيَّة الفرنسيَّة، ونتج عنها ميلاد نُصوص رحليَّة تميّزت بالوصف الرُومانسي، المُتناغم مع الخيال « تَعَلقت الرِّحلة الرومانسيَّة في البداية بأقليَّة من الكتاب والفنانين الذين تميَّزوا بكتاباتهم عن المُفاوضين ورجال القانون والعسكريين والقساوسة والحجيج والحرفيين الذين نقَابلهم على طرقات فرنسا(...) وما تزال مسألة ولادة الرِّحلة الرومانسيَّة، انشغالاً مفتوحًا، ودون رغبة في رسم مسار نشأتها، فهي جنس يُسَائِل طريقة جديدة في الكتابة، ويدعو للمُقارنة بين النُّصوص، وسَوَفَ نرى تحت تأثير المُثَّقفين خاصَّةً كيف بَنَتْ النُّخبة بين 1760 و1820 منهجيَّة جديدة في تصميم وتنفيذ ورواية الرِّحلة »[1]. وقد شَجعت أفكار الحركة الرومانسيَّة الرحالة على التماهي مع مناظر الطَّبيعة، خاصَّةً بعد ترويجها لمبادئ الحريَّة الإبداعيَّة واعتماد الخيال كآليَّة للرَّسم والتعبير واثبات الذات والثورة على جمود الحركة الكلاسيكيَّة، فتعدَّدت الرحلات الداخليَّة وكانت مُساهمات مشاهير الكتاب الفرنسيين في هذا الضَّرب من الكتابة، فتحًا جديدًا للعديد من الكتاب/الرحالة (écrivains/voyageurs) لكتابة تجاربهم في الرِّحلة، فقد سَجل الكسندر دوماس 1802-1870 (Alexandre Dumas) تَصوراته وأفكاره في رحلة سَماها "انطباعات رحلة" (Impressions de voyage) وهي رحلة قام بها بين سنوات 1833 و1837، قادته إلى العديد من مناطق فرنسا، وقد سبقه هنري بيل (Henri Beyle) المعروف بـ ستاندال(Stendhal) (1783- 1842) بتدوين رحلة جاب فيها أقاليم متعددة من فرنسا، عرفت برحلة جنوب فرنسا (Voyage dans le midi de la France) وكانت هذه الأعمال سنة، اتبعها العديد من الكتاب، فكتبوا العديد من الرحلات، أخذت اسم الرحلات المثيرة أو العجيبة (Les Voyages Pittoresques) ومنها رحلات ابل هوجو(1798-1855)(Abel Hugo) "la France pittoresque" ورحلة ايزيدور تايلور(1789- 1879) (Isidore Taylor) " Voyages pittoresques et romantiques dans l'ancienne France" التي تعتبر موسوعة للتاريخ الفرنسي.

1- Alain Guyot et Chantal Massol(textes réunis et présentés par) *Voyager en France au temps du romantisme*: *poétique, esthétique, idéologie*, Ellug, Grenoble, 2003, pp,35-36.

الاتجاه الأخير في مقاربة تصنيف الرِّحلة، هو مِعيار الوجهة (la Destination) وهُو مِن أكثر المَناهج توظيفًا في تصنيف الرَّحلات، ولَعَلَ مِن أشَهَرِها في هذا الباب مَا يُعرف، برحلات الشَّرق (les voyages en Orient) وَهِيَ سِلْسِلة من الرَّحلات قَامَ أشْهر الأدباء والمُفكرين الغربيين إلى الشَّرق، لأسباب ودواعي مُختلفة، مِنها مَا ينهض على الرَّغبة بالاكتشاف، وتلمس مَا تَحْمِله التَّجربة مِن معانٍ جديدة للفضاء الجديد، ومنها يتعلق بتصويب وتصحيح التَّصوُّر المَعرفي النَّمطي المُسبق الذي أسَّسته الرحلات المُتمركزة والمُنحازة في محاولة لخلق رؤية بديلة تقوم على المعاينة الواقعيَّة، والوصف المُحايد. ويبقى اكتشاف سحر الشَّرق سببًا مباشرًا للانتقال والترحال لمُقارنة المُتَخيل الذي ارتبط والتَّصق في الوعي عبر قراءات ومُشاهدات، تنهض على تصوُّرات مُسبقة « تُمثِّل الرِّحلة إلى الشَّرق بالنِّسبة للبرجوازيَّة الفرنسيَّة، شعيرة للوصُول إلى حقيقة مُزدوجة؛ الرَّغبة في المَعرفة والثانية تتمثَّل في نَسقٍ سياحيٍّ يَدَّعي اكتشاف التُّراث، لينتج حقيقة أيديولوجيَّة الاستعمار الجديد »[1].

وتعدُّدُ الرَّحلات نَحو الشَّرق، شَكَّل فتحًا جديدًا في مَنظومة التنوير الفرنسيَّة، فأصبح الشَّرق صُورة لمُتعدد ثقافي وفضاء لكلِّ الصُّور الغرائبيَّة والعجائبيَّة. وتشَّكَّل خِطاب الشَّرق داخل نَسق الخطابات الفنيَّة والفلسفيَّة والسياسيَّة العامة للمركزيَّة الغربيَّة التي تستَّمد قُوتها ونفوذها من التَّفوق العرقي « يَأخذ الشَّرق بالنِّسبة للفرنسيين في القرن التاسع عشر بعدًا أسطوريًا، فهو إبداع واختلاق غربي، يُمثل الغرائبيَّة، كما يجسد أيضًا العودة إلى الأرض الأمّ والرُجوع إلى الجذور والأصُول عبر الآخر»[2].

شكَّلت الرحلة نحو الشَّرق، موضوعًا خصبًا، بثِراء أفكاره وفضاءاته المُختلفة، بالإضافة إلى بنائيّته الفنيَّة، فتعدَّدت المُقاربات وتَنوعت، كما تباينت التَّأويلات والقراءات حَوْلَها، مِن حيث طَرِحها لإشكالات كثيرة، لأنَّها لم تكن رحلات عاديَّة في اتجاهِ فضاء جُغرافي عادي ومَعهود، بقدر مَا حَملت هُموم الغرب وانشغالاته نَحوَ عالم اجتهدت نخبه كثيرًا في تنميطه وتوصيفه وفق مَركزيتها ومَرجعياتها المُختلفة « إنَّ الرِّحلة إلى الشرق لمْ تكن ظاهرة سياحيَّة فحسب، إنَّما

1- Berchet, Jean-Claude, *Le Voyage en Orient: Anthologie des voyageurs Français dans le Levant au XIX^e siècle*, Robert Laffont, 1992, Paris, p, 7.
2- Yves Clavaron, Bernard Dieterle (sous la direction) *Métissages littéraires*: actes du XXXII^e congrès de la SFLGC (Société Française de littérature générale et comparée) Saint-Etienne, 8-10 septembre 2004, Publications de l'Université de Saint- Etienne, p, 203.

كانت الظاهرة السياحيَّة واحدة من نتائجها، بل هي ظاهرة تتضمن الحُلم والإستيهام والتَّمثل والكتابة والرسم والموسيقى والثَّقافة الاجتماعية والعادات والسُلوك »[1].

وَبَنت هذه التَّصوُّرات الإستيهاميَّة والصُّور المُتخيلة أسس الخطاب الإستشراقي فلسفيًا وثقافيًا وسياسيًا، فأصبح الشَّرق مُنتجًا، ومتصورًا، منظورًا إليه، لا بوصفه كائنًا بخصوصياته وهوياته، بل باعتباره مُنجزًا وهيكلاً خاويًا في مُتخيل مُتحيّز « بُنِيَ الإستشراق على مُختلف الخطابات التي جاء بها الرحَّالة والشعراء والسَّاسة والروائيين الذين انتموا للإمبراطوريَّة البريطانيَّة ومَثيلاتها الغربيات، ليأخذ عنها المُتكرّر من عَلاماتٍ، وصُورٍ وإحالاتٍ، وتلميحاتٍ وأفكارٍ تُظهر الشَّرق مَغلوبًا ومُتَخلفًا، وشهوانيًا ومرضيًا وغنيًا »[2].

فَصُورة الشَّرق في هذه الرحلات لا تستجيب لمرجعيَّة الواقع وموثوقيَّة المشاهد والرؤى، بقدر مَا تعكس تَصورات مُسبقة في متخيل المُرتحل، وهي عبارة عن تراكمات ورواسب ثقافيَّة ودينيَّة وسياسيَّة مُتجذرة في الوعي العَام للمُفكر الغربي عمومًا، وما الانتقال والارتحال سوى حركة بحثيَّة للصَّدى الذي يُوافقها ويُناسبها ويُطابقها، ويُقرُّ الفكر الغربي نفسه، بهذا التَّوجه المُتعلق بفلسفة الرِّحلة إلى الشَّرق « فصُور الشَّرق التي كوَّنها الرحالة الفرنسي في القرن التاسع عشر، تتَّأسَّس على مرجعيَّة مركزيَّة غربيَّة (...) فتخيُّل الشَّرق يتمفصل حول مَجموعة من التَّمثلات الجماعيَّة التي شكَّلها الفكر الغربي في عملية بحثه عن نفسه »[3].

وهذه التَّصوُّرات المُتخيلة والرُّؤى النمطيَّة التي تمكنت من الفكر الغربي، وبطريقة مَقصودة باعتمادها على منهجيات علميَّة وتسخيرها للعلوم التجريبيَّة، والبحوث الانثربولوجيَّة، جعلت صورة الشَّرق في الرحلات الغربيَّة عمومًا والفرنسيَّة خصوصًا، تتجلى في أشكال ولوحات متنوعةٍ، تبدو متجانسة ومتناغمة أحيانًا، ومتناقضةً في أحيانٍ أخرى.

إن كان المُشترك واحدًا من حيث الفضاء المُرتحل إليه، والهدف أيضًا، هو تبيان في الغالب سلطة المركزيَّة الغربيَّة وتكريس مَبادئ التَّفوق العرقي لتبرير وتسويغ التَّوسع الاستعماري وبَسط النفوذ، فإنَّ انتقاء الصُّور والمشاهد اختلف من رحالة إلى آخر، فالشَّرق هو « أولاً بَلد

1- محسن جاسم الموسوي، النظرية والنقد الثقافي، الكتابة العربية في عالم متغير، واقعها، سياقاتها وبناها الشعورية، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2005، بيروت، ص، 13.

2- المرجع نفسه، ص، 54.

3- David Vinson, *l'Orient rêvé et l'Orient réel au XIX siècle*, Revue d'histoire littéraire de France, Année 104, N[e] 1, Presses Universitaire de France, 2004, p, 74.

الأديان وموطنها »[1] وَهُو معيار لتمييز الأصيل من المُزيف، الحقيقي من الخيالي، الواقعي من العجائبي المُدهش، فالمعاينة الواقعيَّة والحقيقيَّة هي الفاصل بين الواقع والسراب، ففي الشَّرق «يتحدَّد الفرق بين الشَّرق الواقعي والشَّرق المُتخيل »[2].

والشَّرق فسيفساء للاختلاف والتنوير وهو حُلم كلُّ مُفكر ومُغامر، ففضاؤه جامعٌ وشامل لكلِّ ما هو مُدهش وغريب « بلد التوراة والأنوار والرومانسيَّة، والواقعيَّة، فكلُّ الكتاب يَحْلُمون به من لامرتين (Alphonse de lamartine) وديديه (Charles Didier) وغوتيه (Théophile Gautier) وفلوبير (Gustave Flaubert) إلى فرومنتان (Eugène Fromentin)، فديديه سئم من باريس وفرنسا وأوروبا كلِّها وذهب هناك للراحة والنسيان »[3].

تنوع الأسباب وتَعدُّد الدواعي أسَّست لصورة "شرق" مُشوه، بعيدٍ عن الواقعيَّة والمصداقيَّة، فكلّ رحالة يحاول أنْ يؤسِّس لصورة مُتخيلة في ذهنه، أو إرضاء لرغبة قارئ مُتشوق لغرائبيَّة وعجائبيَّة فضاءات تكون قريبة لصُور تكدست في فكره ولتراكمات ثقافيَّة سوقتها وأنتجها المرويات الكبرى والقصص الخياليَّة كألف ليلة وليلة وحكايات المُتصوفة وغيرها من السَّرديات التي أنتجت شرقًا مدهشًا «من المرجح أنَّ الشَّرق الذي يصفه هؤلاء الرحالة، ليس الحقيقة

1- Pierre Jourda, *L'Exotisme dans la littérature Française depuis Chateaubriand*, tome, l^{e}, *le Romantisme*, Slatkine Reprints, Genève, 1970, p, 45

2- المرجع نفسه، ص، 31.

3- Pierre Jourda, *L'Exotisme dans la littérature Française depuis Chateaubriand*

مرجع سابق، ص، 29. العبارة الواردة في الشاهد، اقتبسها الكاتب من مقدمة كتاب:

Charles Didier, *Séjour chez le grand-chérif de la Mekke*, librairie de L. Hachette et C^{ie}, 1957, Paris, p, 7.

وفيه يذهب الرحالة السويسري، إلى أن ظروفا نفسية كانت دافعا وراء رحلته للشرق، ولعل المدهش حقا هو أن بعض الأدباء بلغ بهم حب الشرق والشغف به، درجة الإيمان بأن أصولهم وجذورهم مشرقية، فشاتوبريان(Chateaubriand) يعتقد بأن أحد أجداده سافر مع سان لوي (Saint Louis) وبقي هناك،بينما يرى لامرتين (Lamartine) بأنه "ولد مشرقيا وهكذا يموت" ، في حين يعتقد دي نرفال (De Nerval) بأن دورة أيامه الحقيقية، بدأت مع رحلته إلى الشرق، كما صرح دي كامب (Du Camp) بأن في عروقه دماء عربية، وكتب فلوبير (Flaubert) رسالة إلى صديقه ارنست شوفاليه(Ernest Chevalier) مؤرخة بتاريخ 14 نوفمبر 1840، يقرّ فيها بأنه "ولد هناك" أي في الشرق، وأن أجداده مشارقة.

وذهب آخرون إلى أن الشرق بفضائه ومكوناته الطبيعية والبشرية، يمثّل وسيلة للعلاج من أمراض كثيرة، ممّا أدى إلى نشأة مصطلح "أسطورة الشرق العلاجي" (le mythe de l'Orient thérapeutique).

الموضوعيَّة، فالموضوعيَّة هُنَا مسألة غير واضحة، فثقافة المُجتمع النّاظر ستشكِّل حتمًا شرقًا مُشَوهًا وسيقاضيه وفق مَوْرُوثه الثَّقافي وبيئته الأصليَّة »[1].

وقد تباعدت بعض الرَّحلات عن الواقع وجانَبت الصواب والموضوعيَّة في رسمها لمظاهر الشَّرق الثَّقافيَّة والاجتماعيَّة والدينيَّة، فجاءت الصُّور والتَّمثلات مُتخيلة، مُجانبة للصِّدق والعلميَّة، مُؤسَّسة على أفكار مُسبقة وجاهزة « في المُتخيل الغربي الشَّرق هو عَالم الحريم، الحَمَّام التركي، الجواري ومَوكب النساء الشهوانيات الفاسقات، مَعروضة بشكل سلبي للتأمل، الشَّرق هو مَغارة علي بابا في صورتها الرمزيَّة كدليل على الثَّراء»[2].

بَلْوَرَ الخطاب الاستشراقي صُورة ساذجة عن الشَّرق، كما رسمت المرويات الكبرى الشَّرق في هيئة فضاء وهمي، مُتناقض يَجْمَعُ القبح والجمال والخير والشَّر، حتى وإن غلبت دلالات السِّلبية والجُمود، الهامشيَّة والقبح، وشَكَّلت هذه الكتابات المَغْلوطة مادة مرجعيَّة للكتاب اللاحقين، فكانت الخلفيات الثَّقافيَّة والأيديولوجيَّة مرآة تنعكس من خلالها صُور الشَّرق المُختلفة.

فإذا كان الرَّجل الشَّرقي نموذج لكلِّ ما هو غير إنساني، مِن بَدَاوة وعُنف وقذارة ووحشيَّة وبربريَّة وغيرها من الأوصاف والنعوت التي تُصَاغ وفق منظور الرائي وأيديولوجيته وتوجهاته ومرجعياته « صورة المَشْرِقي (l'Oriental) عمومًا والمُحَمَدي (المُسلم) خصوصًا في القرن الثامن عشر وفي الأوساط الشَّعبيَّة الفرنسيَّة، على مرجعيات أوائل العصر الوسيط، وتتمثَّل في أنَّه غير مُؤمن، عدو، مُحتل للأماكن المُقدسة وجسد المسيح(...) كما أنَّه عَدُو للعقل، صديق للنساء »[3].

إنَّ المرأة الشَّرقيَّة لمْ تكن في منأى عن نعوت السلبيَّة والصُّور الجاهزة والأحكام الارتجاليَّة التي تأسَّست على فكر مُتخيل أو على عينات ونماذج لا تُمثِّل المرأة المشرقيَّة «إنَّ مَشاعِر الأوروبيين مُتقلبَة بخصُوص النساء الشَّرقيات بين الرَّغبة، الشَّفقة، الازدراء والإذلال. فَقد رسمت الشَّرقيات بأنَّهن ضحايا الإثارة أو مُشعوذات، مُتلاعبات، وَقَدْ وَصَفَهُن شاردن

2- Yveline Bernard, *L'Orient du XVI siècle, une société musulmane florissante*, l'Harmattan, Paris, 1988, p, 24.
3- Marie- Elise Palmier- Châtelain et Pauline Lavagne d'Ortigue (textes réunis par) *L'Orient des femmes*, ENS, Editions, Lyon, 2002, p, 7.
1- Eric Wauters (textes réunis par) Tunis, Carthage, *L'Orient sous le regard de L'Occident du temps des lumieres à la jeunesse de Flaubert*, Publications de l'Université de Rouen, 1999, p ,24

(Chardin) بأنَّهنَّ من أشَرِّ النِّساء على وجْهِ الأرض، فهُن مُتفاخِرات، فاتنات، خَائنات، قاسِيات وغيرُ طاهرات»[1].

وكانت هِذه المُغالطات التاريخيَّة والثَّقافيَّة، سببًا ودافعًا لجيل جديد من الكتاب/الرحالة إلى اتخاذ آليَّة إجرائيَّة جديدة فِي أدَب الرِّحلة نحو الشَّرق، وذلك بالدَّعْوَة إلى تجديد الخِطَاب الرَّحلي مِنْ خِلال تكسِير وتفكِيك النَّمطيات وخَلْخَلَتِهَا وإعادة بناء صُورٍ جديدة تعتمد على الموضوعيَّة، من أجل فَهْمِ دلالات المُغايرة والاختلاف والتَّأسيس لمُثاقفةٍ، تَجْعَل مِن الآخر وسيلة لمَعْرفة الذات. فقد أدرَك هؤلاء الكُتاب أنَّ الرِّحلة نحو الشَّرق لم تكن سوى وسيلة، لرَسْمِ أنماط ثقافيَّة ومعرفيَّة للآخر لا تستند إلى العقلانيَّة والموضوعيَّة، بقدر ما تَخْدُم مرجعيات وأنساق ثقافيَّة مُعينة ومقصودة « الشَّرق، مُتخَيلٌ، مبني ومُشَّكل في المَكاتب والورشات ومَعامِل التَّدخين وقاعات المُحاضرات وحُجرات المُطالعة (...) فالشَّرق يُشَّكِل الاكتشاف الثَّري للمُتَخَيل البُورجوازي الأوروبي »[2].

وتصويبًا لمَسَارِ الرِّحلة ووظيفتها التعليميَّة في عملية المُثاقفة والتَّواصل بين الشعوب والثَّقافات، تَبنَّى مَجْمُوعة من الرحالة مَنهجيَّة جديدة في "أدب المكان" أو أدب "الهناك" تهدف إلى الاتصال والاحتكاك بالآخر، ونقل الأخبار والمَعْلُومات عنه بدقَّة وموضوعيَّة، بعيدًا عن التشويه الأيديولوجي أو تضليل المُتخيَل.

وَقَد كانت رِحلة الفرنسي جيرار دي نرفال (Gérard de Nerval) نموذجًا للرِّحلة الشَّرقية في بحثها عن الموضوعيَّة، وفق منهج يجعل من الحقيقة هدفًا وغايةً، بعدما لاحظ وأدرك التجاوزات المَعرفيَّة والمُغالطات الأيديولوجيَّة التي أسَّست لصورة الشَّرق في المُتخيل الغربي «لقد قرأ نرفال الكتب، ثم سَافر حقيقة لاكتشاف أحاسيس جديدة، ثم لتدوين رحلته بدوره ووضعها في المكتبة. وتبنى رؤية مفادها، إذا لم نحس بمشاعر جديدة ، فلا داعي لإعادة تعابيرٍ

2- Marie- Elise Palmier- Châtelain et Pauline Lavagne d'Ortigue (textes réunis par) *L'Orient des femmes*, Ibid, p 7.

العبارة المقتبسة من الكاتب، المنسوبة إلى شاردن(Chardin) فقد وردت في رحلته إلى بلاد فارس وبعض مناطق الشرق، حيث يصف النساء الشرقيات بهذه النعوت سيئة، أما عن الرجال الشرقيين فوصفهم بان « لهم الصفات نفسها وأكثر...كما أنهم يقدسون الاغتيال والقتل والكذب من الأفعال الجيدة» ينظر:

- Chardin, voyages du chevalier Chardin, *En Perse et autres lieux de l'Orient*, tome premier, le Normant, Imprimeur-libraire, 1811, Paris, p, 170.

1- Lise Schreier, *Seul dans l'Orient lointain, les voyages De Nerval et Du Camp*, Publications de l'Université de Saint-Etienne, 2006, p, 14.

وجُمَلٍ كتبت من قبل، أو إعادة صُور وكليشيهات قديمة (...) فالنَّصُّ الرَّحلي الجديد لابد أنَّ يستجيب لثنائيَّة ذوق القارئ وتجديد الخطاب الرَّحلي في حدِّ ذاته »[1].

كما أثارت هذه المُغالطات اهتمام الكُتاب الرحالة ودَفَعتهم إلى اعتماد استراتيجيات جديدة في السَّفر تكشف عن المُثاقفة وتسعى لتحقيق رؤية تقرب من ثقافة الآخر في ظلِّ الاختلاف والغيريَّة، فقد اطلع الكتاب/الرحالة على الرحلات القديمة نحو الشَّرق، في مُحاولة لتجاوز الانزلاقات المعرفيَّة والتاريخيَّة، التي جعلت من المختلف نموذجًا للوحشيَّة والبربريَّة « تأسَّست أحكام الرحالة الفرنسيين في القرن الثامن عشر على خلفيات مُسبقة، وتحيّزات، فالثَّقافة والمصالح أثْرت في النظرة، كما أنَّ الاتصالات المَحْدُودة مع المشارقة عامةً والمُسلمين خاصَّةً، صَعَبت من المعرفة المُعَمَّقة للعالم الشَّرقي. فالنصوص والصُّور النَّمطيَّة هي التي كوَّنت صورة الآخر والهناك »[2].

مُراجعات الرحالة الغربيين عمومًا والفرنسيين خصُوصًا، تجاوزت ضَرُورة مُحَاربة النَّمطيَّة في كتابة الرِّحلة، خاصَّةً مَا تعلق بصُورة الشَّرق والمَشْرِقي، فَقَد كَشفَت الدِّراسات الانثربولوجيَّة، وبَعْضُ التقارير العلميَّة عَنِ المُغَالطات التي اصْطَبغت بِها الكتابات الرَّحليَّة الغربيَّة، والتي لم تكنْ سوى استجابة مَنطقيَّة لمرجعيات أيديولوجيَّة، أو عبارة عن رُدود أفعال إبداعيَّة، تَخْضع لأذواق جُمهور من القراء مُتَعطش للفضاءات الغرائبيَّة والعجائبيَّة. فجاءت رحلات جديدة أنَجزها كُتاب وعُلَماء وشُعَراء، تَحَملوا رِهان التَّجديد وتنبني الموضوعيَّة، فقاموا بمُطالعات كثيرة للمَورُوث الرَّحلي الغَربِي، لتفَادي وتحَاشي التَّحيُّزات الخطابيَّة التي أمْلَتْهَا المركزيَّة الغربيَّة في تكريسها لمبادئ التَّفوق العرقي والثَّقافي والديني.

وقد مَكَنتهم القراءات والمُطالعات مِن مُقَارَنة الكتابات المَرْصُوفة في المَكتبَات، بالمشاهد الواقعيَّة والصُّور الحقيقيَّة، وعلى الرَّغم من أنَّ المواقف والصُّور لم تتغيَّر بشكلٍ كليٍّ ومُطلقٍ إلا أنَّ المُراجعات واستثمار المَورُوث الرَّحلي، مَكن مِن صياغات خطابية جديدة « لَقد إلتَهَمَ الكُتاب/الرحالة مَكْتبَات بأكملها قبل السَّفر، وبِعَيْن الَمكان كانت لديهم رحلات جاهزة، فتحوّلوا

2- Aki Taguchi, Nerval, *Recherche de l’autre et conquête de soi*, Peter Lang , Berne, 2010, p, 43

3- Irini Apostolou, *L'Apparence Extérieure de l'Oriental et son rôle dans la formation de l'image de l'autre par les voyageurs français au XVIIIe siècle*, Cahiers de la Méditerranée, N[e] 66, 2003, p, 181.

مِن مُكتشفين إلى فَاحِصين ومُقارنين، وهكذا وبكلِّ فَرَحٍ فقد وجدوا في الشَّرق كلَّ ما تَصَوروه في أوروبا »[1].

لمْ تكن دراسة الصورة ومِصداقيتها في أدب الرِّحلة نحو الشَّرق، المسألة النَّقديَّة والمعرفيَّة الوحيدة، فقد تساءلت المَنْظُومة النَّقدية الغربيَّة، عن غياب شكلٍ رحليٍّ جديدٍ، تمَّ إنكاره أو تَجاهُله وتهميشه، وهي قضيّة المَصاحب في السَّفر (le compagnon) هذا الرفيق الذي تمَّ تجاهله وتناسيه بشكل مطلق ونهائي في العديد من الرحلات، وعند مجموعة من الكتاب الرحّالة، على الرَّغم من وجُود كتابات رحليَّة لفئة من المصاحبين والمرافقين، الذين لم يُنكروا مُصاحبتهم لكبار الكتاب الرحالة.

ومسألة المُرافقة في الرِّحلة تطرح مُشكلة الكاتب وظلِّه أو الكتابة /الثنائيَّة (l'écrivain et son double) على اعتبار أنَّ المُرافق لم يكن شخصًا عاديًا، مُكلّف بتسهيل ضروريات السَّفر، والسَّهر على راحة الرحّالة، فهو في الغالب مُثقف ومُؤرخ. فكاميل روجيه (Camille Rogier) (1810-1896) رفيق دي نرفال في رحلته كان رسَّامًا ومُصممًا، وكان ماكسيم دي كامب (Maxime du Camp) (1822-1894) مصاحب غوستاف فلوبير، كاتبًا ومصورًا، نشر العديد من المُؤلفات حول صُور الشعُوب وعاداتها وثقافاتها، خاصةً مِصر وفِلسطين وسُوريا، وكان ارمون دي مسنيل (Armand du Mesnil) (1819-1903) رفيق اوجين فرومانتان (Eugene Fromentin) مثقفًا، مُهتمًا بثقافات الشعوب الشَّرقيَّة.

والنماذج كثيرة في تاريخ الأدب الرَّحلي العالمي، فباستعراض كرونولوجيا الرِّحلات، يُمكن العثور على أنَّ كريستوف كولمبوس (Christophe Colombs) كَلَّفَ ابنه فردينان (Ferdinand) بتحرير أجزاء من رحلته، كما تمَّ انجاز جزء من رحلة لامرتين (Lamartine) من قبل زوجته اليزا (Elisa)[2].

تعودُ بعض الأسباب إلى العمل بنصيحة الكاتب الفرنسي غوستاف فلوبير (Gustave Flaubert) الذي نصح أحد أصدقائه، بعدم السَّفر بالمُرَافقة والمُصَاحبة، ويدعوه إلى تفضيل

1- Lise Schreier, *Seul dans l'orient lointain, les voyages De Nerval et Du Camp*, p, 16.
2- إليزا دي لامرتين (1790-1863) رسامة ونحاتة من أصول انجليزية، وهي زوجة الكاتب والشاعر والمسرحي الفرنسي الفونس دي لامرتين.

السَّفر الخاص، لما فيه من حرية وراحة، يقول مقسمًا « بكلِّ ما لك من مُقدس، بالحق وبالكبير، أيُّها العزيز واللَّطيف الفريد لا تسافر بصحبة أحد! لا أحد! »[1].

وتذهب أبحاث ومُقاربات أخرى إلى أنَّ إنكار المُرافق في السَّفر لا يعُود إلى تهميشه بسبب دوره الثانوي، بقدر مَا يعود إلى أسرار السَّفر والارتحال، فكلُّ رحالة يَحتفظ في فكره ومُخيّلته بأسرار، تعرف بأسرار الرَّحلة (les secrets de voyage) لا يُريد لأحد أنَّ يُشاركه فيها لأنَّها المُسيّرة والمُخطِطة، لإستراتيجية الرَّحلة، ومَسارِها الزمني والمكاني، كما تتحكم في تدوين الخطاب الرَّحلي، من حيث اختيار سرد أحداثه، وجماليات صوره ومشاهده[2].

وتُعتبر كتابة المُرافق شكلاً جديدًا في أدب الرحلات، بِمَا تطرحه من رُؤى مُغايرة، وأفكار غائبة أو مُغَيبة مِن صاحب الرِّحلة المركزيَّة. وقد تعرضت الباحثة اليونانيَّة ايونا فازيلاكوبولو (Ioanna Vasilakopoulpu) في أطروحتها، الاثنين والثلاثين (32) حالة مُرافقةٍ رَحليَّة، لرحالة فرنسيين في القرن التاسع عشر نحو اليونان، مُوزعة بين المرافقة العلميَّة والبيداغوجية والعائليَّة، بِهدف الكشف عن حقيقة كتابات المُرافقين، من حيث أنَّها تُشَّكل نمطًا جديدًا في كتابة أدب الرِّحلة أم هي مجرد مُقاربة تعدديَّة لحقيقة واحدة، كشفها الرحالة المركزي (الداعي إلى الرِّحلة ومُنظِمها) وخلصت الباحثة إلى الإقرار بأنَّه شكلٌ جديدٌ من الكتابة الرَّحليَّة، مستقلٌ بمضمونه ومقارباته ورؤاه. ففي الكتابة الذاتيَّة تحقيقٌ للإبداع الفردي وتجسيدٌ للحرية في اختيار المَشاهد والصُّور بالإضافة إلى أنَّ الخيال لا يَخضع للمعايير العلميَّة العامة، بقدر ما يستجيب للذاتيَّة والفردانيَّة[3].

تبقى ظاهرة المُرافقة والمُصاحبة مِن المَسائل النَّقديَّة الجوهريَّة في أدب الرِّحلة، خاصةً حين يُقَدِم المُرافق متنًا رحليًا موازيًا، كاشفًا عن مضامين ومحمولات دلاليَّة جديدة لم تعرضْ من قبل، مِمَّا يُجبر الرحالة المركزي على الإقرار بوجُود مصاحب فعال وايجابي ومُؤثر في مَسَار الرِّحلة وهندسة أفكارها وبُنيتها، « يتمُّ الإقرار بحضور المُرافق واقعيًا إذا كان ينحدر من نفس

2- Lettre écrite à Marseille, fin avril 1845 à Alfred le poittevin, in Gustave Flaubert, *correspondance*, première série (1830-18460) Louis Conard , librairie- Editeur, Paris, 1902 , p, 164.

3- Jean-Didier Urbain, *Secrets de voyage*. *Menteurs, imposteurs et autres voyageurs impossible*, Payot, 2003 (couverture extérieure).

1- Ioanna Vasilakopoulou, *les voyageurs- compagnons Français en Grèce au XIX^{e} siècle, une écriture particulière*, thèse de doctorat sous la direction de François Moureau, Université de Paris-Sorbonne, Paris IV, 2005, (résumé, position de thèse).

الوسط الاجتماعي للرحالة، أو كان كاتبًا حقيقيًا، فهنا يكون من الشخصيات من الأساسيَّة ولن يكون غائبًا مطلقًا، على عكس المُرافق التابع (subalterne)»[1].

فالحُضور الإيجابي ينفي الإقصاء والإنكار، كما أنَّ الطبقة الاجتماعيَّة تُحدِّد درجة التواجد داخل النَّص الرَّحلي، ويُمثِّل نموذج جوليان (Julien) خادم الأديب شاتوبريان (Chateaubriand) المعروف باسم (Julien le domestique) صورةً واقعيَّةً عن كتابة المرافق واختلافها[2].

إن كانت فكرة المُصاحبة والمُرافقة قضية نقديَّة جوهريَّة في الرِّحلة الغربية، فإنَّها لا تعدو أنْ تكون جزئيَّة بسيطة في الرِّحلة العربيَّة، فعلى الرَّغم من الرحلات الجماعيَّة إلى الجزيرة العربيَّة، فيما يعرف بالرِّحلة الحجازيَّة، وهي رحلات الحَّج، فإنَّ المُرافقة والمُصاحبة لم يوليها الكتاب/الرحالة الاهتمام والعناية، سواء كانت في صيغتها الفرديَّة أو الجماعيَّة، لذلك فإنَّها لم تُشكِّل ظاهرة أدبيَّة أو إبداعيَّة تستحق المتابعة النَّقديَّة. لكن ما يثار في الرِّحلة العربيَّة هو مُدون الرِّحلة وكاتبها، خاصةً أثناء فعل الاسترجاع وصياغة الرِّحلة كتابة، فابن الجزي[3] وهُو يكتب رحلة ابن بطوطة، فإنَّه وبكلِّ قناعة، فلن يستطيع أنْ يعيش الأحداث ويتفاعل معها كما عاشها، صاحب الرِّحلة.

وبالعودة إلى الرِّحلة نحو الشَّرق، فإنَّ أغلب المُقاربات تُجمِع على أنَّها لم تكنْ مُجرد نزوات عارضة أو مغامرات عشوائيَّة، غير مدروسة وغير مُنظمة، كما أنَّها ليست تجريبًا لوظيفة الخيال في تشكيله لصورة "الآخر"، بقدر مَا كانت رحلة بحث عن هوية ضائعة، مَبحُوث عنها

2- Lise Schreier, *Seul dans l'Orient lointain, les voyages De Nerval et Du Camp*, p, 13.

3- جوليان بوتلان (Julien Potelein)(1757-1832) خادم الكاتب الفرنسي شاتوبريان (Chateaubriand) في رحلته الشهيرة (الطريق من باريس إلى القدس) التي أنجزها بين 1806 و1807. وقد عاين جوليان وشاهد مشاهد ومناظر ومواقف، سجلها في مخطوط، نشر سنة 1904، بالعنوان ذاته الذي وسم به شاتوبريان رحلته، حيث يقول في مقدمة الأحداث بأن هذه الرحلة هي عبارة عن « ملاحظات سجلها مع السيد شاتوبريان في رحلته من باريس إلى القدس بين سنتي 1806-1807» ينظر:

Julien, domestique de M. DE Chateaubriand , *Itinéraire de Paris à Jérusalem*, Honore Champion, Éditeur, quatrième édition, 1904, p, 37.

وقد ثبَّت الناشر في الصفحة الرئيسية للرحلة، إقرار الكاتب شاتوبريان، بأن جوليان كان خادمه ورفيقه في رحلته نحو القدس (ينظر: مذكرات من وراء القبر (*Mémoires d'outre- tombe*) الجزء الثاني، ص، 507.

3- هو محمد بن محمد بن أحمد بن عبد الله بن يحيى بن يوسف بن عبد الرحمن المعروف بابن جزي الكلبي الغرناطي، المولود بغرناطة سنة (693هـ - 1294م) وتوفي سنة (741هـ-1340م) كاتب و شاعر ومؤرخ ومفسر، من أهم كتبه، كتاب : تاريخ غرناطة، وكتبه في التفسير المعروف ب: التسهيل في علوم القران.
يعتبر ابن الجزي كاتب رحلة ابن بطوطة الموسومة ب: تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، بعدما أملاها عليه، بناء على أمر من السلطان أبو عنان المريني، وكان إملاؤها بمدينة فاس سنة 756هـ.

في فضاء الغيريَّة والمُثاقفة، فمرآة الغيريَّة والوعي بالآخر/المُختلف رهان لمعرفة "الذات" المُرتحلة.

فحتَّى الصُّور النَّمطيَّة المُشكلة للشَّرق من سحر وعجائب وغرائب وما إليها، ما هي في الحقيقة إلا تعبير عن "ذات" تبحث عن نفسها ضمن تجليات "الآخر" « إنَّ تاريخ هذين المَفتُونيْن[1] بالشَّرق يدعُونا إلى مُراجعة العلاقة بين الحُلم والمَعْرفة، ثم إعادة النَّظر في إشكاليَّة هذين المَفهومين، لأنَّ مَا يَشُّد في تجربة هذين الشَّخصين هو البَحثُ عن "الآخر" ومنه البحْث عن الذات، البحث عن الهوية، إنَّه التَّعرف على "الأنا" من خلال السَّفر إلى أقصى الأحلام، ففي مُواجَهة فضاء الصَّحراء الخالي، عودة إلى الصورة النقيَّة، الأكثر عذريَّة »[2].

فالاتجاه نحو الشَّرق، بحث عن هوية وفي هويةٍ، تلاشت ضمن فضاءات الحضارة الماديَّة والهيمنة الكنسيَّة، فأصبحت الغيريَّة وسيلة لاكتشاف الذات وإعادة تركيبتها وترتيب عناصرها ومكوناتها، بعدما ظلَّت لقرون رهينة الفكر الأحادي والنَّظرة المحدودة، ففي السَّفر انعتاق وحرية « الصبح الشَّرق وتمثُّله بطريقة مُتناغمة، موضع خيال ومعرفة، فبواسطة النصوص واللُّغات والأفكار، منح الشَّرق للغرب أفقًا للغيرية الأصيلة، التي كانت المجتمعات الغربيَّة (الأوروبيَّة والأمريكيَّة) تبحث عنها لتنعكس فيها، وتعيد بناء هويتها »[3]. فلا يمكن للهويَّة أنْ تتجدَّد في انفراديَّة وانعزاليَّة، لأنَّها في بنيتها المركزيَّة جماعيَّة، تنشد الغيريَّة لتُؤَثِر وتتأثر، تتفاعل وتتكيف، تعطي وتأخذ، فالتفاعل بين الأنا والآخر، يُحَصِن الهوية ويجعلها فاعلة، وهذا ما أدَّى بالرحالة الغربيين إلى الانتقال إلى شرقٍ لم يكن متواجدًا إلا عبر ترجمات لنصوص مُنتقاة ومُختارة بقصد تكريس صورة نمطيَّة مُحدَّدة سلفًا « إنَّ رحالة القرنين التاسع عشر والعشرين، كانوا مَفتونين بتجربة الرِّحلة إلى الشَّرق، إنَّها في الحقيقة رحلة البحث عن الذات أكثر مما هي تجربة لمعرفة الآخر »[4].

1- المفتونان المقصودان في الاقتباس هما: الرحالة الانجليزي تشارلز مونتاغي داوتي (1926-1843) Charles Montagu Doughty اشتهر برحلته إلى الصحراء العربية، التي صنفها في جزأين سنة 1888، تحت عنوان: رحلات في الصحراء العربية (Travels in Arabia Deserta).

والثاني الضابط والكاتب الانجليزي توماس ادوارد لورانس (1935-1888)Thomas Edward Laurence المعروف بلورنس العرب.

3- Isabelle Gardoin et Marie-Elise Palmier-Chatelain, *Rêver l'Orient, connaitre l'Orient*, ENS, Editions, 2008, Lyon, p, 9.

1- Elodie Laügt, *l'Orient des signe, rêves et dérives chez Victor Segalan, Henri Michaux et Emile Ceoan*, Peter Lang, 1974, Berne, Bruxelles, pp, 10-11.

2- Isabelle Gardoin et Marie-Elise Palmier-Chatelain, *Rêver l'Orient, connaitre l'Orient*, p, 10, (Ibid).

تعدَّدت الأصوات في الرِّحلة نحو الشَّرق بين تجارب تقوم على البحث عن الذات ضمن فضاءات النَّقاء الروحيِّ والفلسفيِّ والصوفيِّ. هذه الرُّؤية ترى في الشَّرق مركزًا للكوْن، باعتباره مَهْدَ الحضارات والأديان، فهو هوية إنسانيَّة كونيَّة، والعودة إليها تحقيق للوجود والكينونة «يُمثِّل الشَّرق بالنِّسبة للفرنسيين في القرن التاسع عشر، بعدًا أسطوريًا، فهُو إبْدَاعٌ غربيٌّ، يُمثِّل أولاً الاغتراب والعجائبيَّة، وثانيًا العودة إلى الأرض الأمّ، إلى الأصول عبر "الآخر"، كما يَرمُز أيضًا، حسب برشيه (Berchet)[1] إلى الحُلم الدائم، الثابت، والمُستمر للماضي دون تعديلٍ أو تغييرٍ »[2]. وبين رؤية أخرى لم تتمكن من التَّخلص من مَرْكَزيتها وتَطرُفها في الإيمان بمبادئ عنصريَّة/عرقيَّة لا تعتقد هي نفسها بصِحتها وموضوعيتها وعلميتها، فأصبحت الرِّحلة نحو الشَّرق مُجرد تسويغٍ لفكرٍ سلبيٍ، وتبريرٍ لصور نمطيَّة مُسبقة تبحث عن إطار يُهْيكلها ويُعطيها بُعدًا موضوعيًا « يخضَع مفهوم الآخريَّة في أدب الرحلات الغربي، إلى عملية استبناء وهي عملية ديناميكيَّة تعمل بصورة تلقائيَّة، وبشكلٍ متبادلٍ، فإمَّا أنْ تكون صورة الآخر مَبنيَّة بشكلٍ قبلي داخل اللاوعي الجمعي للثَّقافة، وهي صورة فوريَّة كَوَّنتها عناصر تاريخيَّة واجتماعيَّة وسياسيَّة مُتعاقبة، وإمَّا صُورةٌ تقوم على أساس اختيار العناصر المُطابقة للعناصر القبليَّة ومُحاولة تقريبها وفرضها بالقوة ضمن نظام بلاغي يصحُ أنْ نُطْلِقَ عليه بالخطاب أو على الأقل هو (خطاب الرِّحلة) »[3]. كانت هذه التَّحيّزات آليَّة للوقوع في مُغالطات كبيرة، بِحكم تحول الرِّحلة من وسيلة للمُثاقفة إلى فعاليَّة من فعاليات التَّمركز، تؤمن بأنَّ الشَّرق مُتعدّد جغرافيا ولكنه واحد ثقافيًا لتسهيل تنميطه وتهميشه، فكانت هذه الأحكام العامة استجابة لمرجعيات المركزيَّة، التي لم تفهم وتستوعب "الاختلاف" بوصفه سُنَّة كونيَّة وظاهِرة فطريَّة، بل بوصفة وسيلة لنحت "الآخر" وفق تحيّزات تَحْتكم في الغالب إلى نظريات الاستعلاء العرقي والحضاري.

الرِّحلة الحجازية

وادَبُ الرِّحلة ومَا يشتق مِنه، على مُستوى الجِنْس والنَّوع أو مَا يُستنَبطُ مِنه حَسب المَوضُوع ويَدفع إلى الاجتهاد في إبداع مُسميَات جديدة، كَسِيرة الإنسان غير المُسْتَقر أو أدب المَكَان

1 - العبارة التي اقتبسها الكاتب مأخوذة من كتاب:
Jean Claude Berchet, *Le Voyage en Orient, Anthologie des voyageurs Français dans le levant au XIX^e siècle*, Laffont, 1985, Paris, p, 18.

4- Yves Clavaron et Bernard Dieterle (sous la direction) *Métissages littéraires*, Actes du XXXII^e congres de la société Française de littérature comparée, Saint-Etienne, 8-10 septembre 2004, Publications de l'Université de Saint-Etienne, 2005, p, 203.

3- بيير جوردا، الرحلة إلى الشرق، رحلة الأدباء الفرنسيين إلى البلاد الإسلامية في القرن التاسع عشر، ترجمة، مي عبد الكريم، علي بدر، ط1،الأهالي للطباعة والنشر التوزيع، 2000، دمشق، ص، 7.

وتصِوير الآخر، يَتعدَّد في تَمَظهراته، فَيَأخذ أشكالاً وأنمَاطًا وصُورًا مُتعدَّدة ومُتنوعَة، تتَّخذ في فعل السَّفر، مُحركًا ودَافِعًا، وكَمَا تتنوعُ قضايا الخطاب الرَّحلي، تتنوعُ أوعيته وقَوالِبه.

والمَتن الرَّحلي يأخذ أشكالاً بنائيَّة متعدِّدة، تَشترك كُلُّها في بنية السَّفر والانتقال والترحال، وفي تعليميَّة ووظيفيَّة السَّفر، ولكن قد يكون الشَّكل والهيكل الفني مُختلفًا، وِفقًا لمعايير فنيَّة خطابيَّة أو جماليَّة تَرجع لمنجز الرِّحلة وظروفه الذاتيَّة وطريقته في التَّعبير وتشكيل الخطاب.

ومن أبْرَزِ الأشكال المُنحدرة من جنس الرِّحلة وأدبها، كُرَاسات الطريق (le Carnet de route) وهُو قَالبٌ خِطابي يَحْتوي على مَجموعة من المُلاحظات والمَعْلومات المُسَجلة والمُدونة بِشكل سريعٍ، ولا تَخْضَعُ الأحداث والمَواقف لترتيبٍ زمنيٍ، بَلِ يَتِّمُ الانتقاء وِفقًا لمعايير ذاتيَّة وموضوعيَّة، مِنها ما يَتعلق بالأهميَّة والفائدة، ومِنها مَا يتعلق بالإثارة والغرابة، ويختلف هذا الشَّكل عن يوميات الطريق (Journal de route) إذْ أنَّ الأحداث تتواتر وتُدوَن وفق الترتيب الزَّمني اليومي.

أمَّا تقرير الرِّحلة (Rapport de voyage) فهو شَكل رَحليٌ يرتبط أساسًا بالإرساليات والبعثات سواء العسكريَّة أو الدبلوماسيَّة أو حتى الإداريَّة، ويَتميَّز بقِصَر الرِّحلة زمنيًا، وبالتَّركيز خطابيًا على موضوع الرِّحلة دون الاستطراد إلى مَا يُمكِن مُلاحظته من القضايا الثانوية التي ليست لها علاقة مُباشَرة بالمُهَمة و يُركز المَبعُوث أو الرَّسول على تقديم معلومَات مقتضبَّة ومُركزة ورسميَّة، تُقدم لإدارةٍ أو هيئةٍ أو منظمةٍ.

في حين تَرْتبط يَوْميات القمْرَة (Journal de bord) بوسيلة النَّقل المُعتَمدة في الرِّحلة، فقد تكون بريَّة أو بحريَّة أو جويَّة، وكانت في بدايتها عبارة عن مَعلومَات مُتعلقة بالمِلاحة، حَيْثُ يُدون الرُبان أو القائد المَعْلُومات المُرتبطة بسير الرِّحلة، قبل أنْ تتحوَل إلى خطاب رَحلي يَحْتوي على مَجمُوعة من المُلاحظات والمَعُلومات، يُسَجِلها صَاحِب الرِّحلة حول البُلدان التي مَرَّ بِهَا وَالشُّعُوب التي إلتقاهَا، ومِن أشهر هذه اليومِيَات، يوميات كِريستوف كولومبس (le journal de bord de Christophe Colomb) التي سجلها ما بين 1492-1493، ويوميَّات ماجلان (Fernand de Magillan) التي كتبها ما بين سنوات 1519- 1522.

والأدب الرَّحَلِي ينفتح دائمًا على ثُنائيَّة المَعرفي والفني، وَيتعلق بالجَانِب المعرفي كل العلوم والثقافات التي تَحْتَويها النُّصوص الرَّحلية، بَيْنَما يرتبط بالجَانب الفنّي، كلُّ الأشكال التي يأخذها مَحْكِيُ السَّفر الذي يُقدَم للمُتلقِي، بأنماطٍ مُختلفةٍ وصِيغٍ مُتعدَّدة. وقد ساهم هذا التَّنوع في رواج وشُيوع الأدب الرَّحلي، حَيْث يَجِدُ المُتلقي مَا يتناسَبُ ويتناغم مع رغباته ومُيولاتِه.

ويَنقسم أَدَبُ الرِّحلة من حَيْثُ الأدَاة البنائيَّة الفكريَّة إلى مُنجزٍ رحليٍّ واقعيٍّ ومحكيٍّ سفاري خيالي جمالي، ويُصْطَلَح عَليهما بالرِّحلة الواقعيَّة والرِّحلة الخياليَّة، أمَّا من جانب الموضوعاتيَّة، فيَتمُّ التَّصنيف وفق التيمة الأكثر حضورًا، رغم وجُود عناصِر مُشترَكة تجمَعُ مُختلف الأصْناف، فالرَّحلات جميعُها تشترك في فعل السَّفر والانتقال، وتصوير الفضاءات الثَّقافيَّة والاجتماعيَّة والسياسيَّة وغيرها من المَوَاقِف والمَشاهِد التي أثارت اهتمام الرائي وخصَّصت المنظور إليه، بالإضافة إلى لقاء الآخر المُختلف.

فالرَّحلات النثريَّة عُمومًا، تنقسم إلى قسمين رئيسين هُمَا؛ الرحلات الواقعيَّة والرحلات الخياليَّة، وبناءً على العوامل المُشترَكة بين مُختلف الأصناف فإنَّه يُمكن التَّمييز بين أنواع مُحدَّدة من الرَّحلات، وجَمعها ضِمن تصنيف يَحتكم إلى مَرجِعيَّة المَوْضُوع باعتباره المِحورَ المركزي، ومِن أهم هذه الأنواع ما يلي:

1- الرّحلة الحجازيَّة

وتنقسم بدورها إلى نوعين؛ الرِّحلة الحجازيَّة النثريَّة والرِّحلة الحجازيَّة الشعريَّة.

الرِّحلة الحجازيَّة النثريَّة

يُطلقُ مُصطلح الرِّحلة الحجازيَّة على كلِّ رحلةٍ أنجزها صَاحِبها بعد زيارته للحجاز، غالبًا بَعد قضاء فريضة الحَّج، وهي زيادة على مَوضُوعها الأساسي، مِنْ وصف الأماكن المُقدسة، وبيان مَناسِك الحَّج، وكيفيَّة أدائها، كما تشتمل غالبًا على وصفٍ لكلِّ المَراحل التي مرَّ بِها الرحالة من بلده إلى مَكَّة المُكرمة، فأغلب الرَّحلات الحجازيَّة أنجزها مغاربة وأندلسيين، وكان سير الرِّحلة ينطلق من شمال إفريقيا، مُرورًا بمِصر وانتهاءً بالحجاز، وكان خَطُّ السَّير هذا يُحدِّد مَنهجيَّة الرِّحلة ويَتحكم في مَضمُونها، حيث يضطر الرحالة إلى وصف البلاد والسكان الذين التقاهم في مَسَارِه الطويل ذَهابًا وإيابًا ونقل مُشاهداته حول الظواهر الاجتماعيَّة والمعرفيَّة والدينيَّة والعُمرانيَّة التي أثارت وعيه.

ويُطلقُ مَفهُوم الرِّحلة الحجازيَّة على كلِّ الزيارات المُتعلقة بالأولياء والزوايا ولقاء العُلماء، وتضمُّ أيضًا الرحلات إلى القدس والثُّغور الإسلاميَّة للجهاد، فالسَّفر عَملٌ «والعمل إمَّا عبادةٌ أو زيارة والعبادة هو الحجُّ والعُمرَة والجِهَاد والزيارة أيضًا من القُربات، ويُقصَد بِها مَكان كمكة والمدينة وبيت المَقدِس والثغور، فإنْ الرباط بِها قربة وقد يقصد بها الأولياء والعُلماء وهم إمَّا

مَوتى فتُزَار قبُورهم وإمَّا أحياء فيُتبرك بمُشاهدَتهم ويُستفاد من النَّظر إلى أحْوَالهم قوة في الرَّغبة في الاقتداء بهم»[1].

والانتقالُ إلى بِلاد الحجاز، يختلف عادةً عِند الرحالة المَغَاربة، عَنْ الرحلات التي اعتادوا القيام بِها ونبغوا فيها وتفوقوا في انجازها عن المَشارِقة، ذلك أنَّ الغرض الأساسي من الرِّحلة الحجازيَّة هُوَ الاستجابة لقوله تعالى ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾[2]، فإلى البيت العتيق تُشدُّ الرحال، وتتوق الأنفس إلى الرَّسول وتتحمَّل الصعاب وتفارق الأهل والأحباب «جَعَلَنا الله مِمن يَأتمر بالأوامر وينزجر بالزواجر، فامتثال هذه الآية الكريمة جشمنا هذا السَّفر المُبارك السعيد حتى أتينا من مكانٍ بعيد»[3].

والرِّحلة الحجازيَّة، تأدية فرُوض ومناسك وشعائر في المقام الأول، قبل أنْ تكون اكتشاف لفضاءات الآخر وثقافَته، فقد تضمنت، ديباجات الرَّحلات الحجازيَّة والحجيَّة أشعارًا في التَّغزل بِمَكة والتَّعلق بهَا، ودَعوات وتضرع لتقبل العِبادة والطاعَة، بالإضافة إلى تعليل أسباب الرِّحلة، بربطها بالبعد الروحي العبادي والطاعة لأوامر الله سُبحانه وتعالى، وذلك بسَرْد الآيات القرآنيَّة الداعيَّة لزيارة البَيت العتيق والصلاة في مَقامِ إبراهيم -عليه السلام- قال تعالى ﴿ وَإِذْ جَعَلنا البَيْتَ مَثابَةً لِلنَّاسِ وأَمْناً، وَاتّخِذوا مِنْ مَقَامِ إبراهِيمَ مُصَلَّى، وَعَهِدنا إِلَى إبراهِيمَ وَإسماعيلَ أَن طَهِّرا بيتيَ لِلطَّائِفينَ والعاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ﴾[4] وقوله أيضًا ﴿ إنَّ أَوَّلَ بَيْت وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذي بِبَكَّةَ مُبَارَكاً وهُدىً لِلْعَالَمِين * فِيهِ آياتٌ بَيِّناتٌ مَقَامُ إِبْرَاهِيمَ وَمَنْ دَخَلَهُ كانَ آمِناً، وَللهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً، وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمين﴾[5]. وكانَ الخِطاب القرآني واضحًا في دعوة المؤمنين لزيارة البيت والطواف به، والاستفادة بمنافع ذاتيَّة وقضاء حَوائج شخصيَّة، يقول تعالى ﴿وَأَذِّنْ في النَّاسِ بِالحَجِّ يَأْتُوكَ رِجالاً وَعَلَى كُلِّ ضامِرٍ يَأتينَ مِن كُلِّ فَجٍّ عَميق* لِيَشهَدُوا مَنَافِعَ لَهُم وَيَذكُروا اسْمَ اللهِ فِي أَيَّام مَعْلُومات عَلَى مَا رَزَقَهُم مِنْ بَهيمَةِ الأنعام، فَكُلُوا مِنها وَأَطعِموا البائِسَ الفَقيرَ* ثُمَّ لْيَقضُوا تَفَثَهُم وَلْيُوفُوا نُذورَهُم وَلْيَطَّوَّفوا بِالبَيتِ

1- أبو حامد محمد بن محمد الغزالي (المتوفى سنة505هـ) إحياء علوم الدين، ج2، مكتبة ومطبعة كرباطه فوترا، سماراغ، اندونيسيا، د ت، ص،245 .
2- سورة آل عمران، الآية،97.
3- محمد الأمين الشنقيطي الجكني، رحلة الحج إلى بيت الله الحرام، دار ابن تيمية، القاهرة، ص، 35.
4- سورة البقرة، الآية، 125.
1- سورة آل عمران، الآيتان، 96-97.

العَتِيقِ* ذَلِكَ وَمَن يُعَظِّمْ حُرُمَاتِ اللهِ فَهُوَ خَيرٌ لَهُ عِندَ رَبِّه ﴾[1]، ويكفي الحَّج قداسة أنْ سمى الله سبُحانه وتعالى بِه إحدى سوره القرآنيَّة، وجَعَل الرَّسُول صلى الله عليه وسلم الحجاج ضُيوف الرَّحمن، ممن تستجاب دعواتهم «الحجاج والعمار وفدُ الله وزوارهُ، إن سألوهُ أعطاهم، وإن استغفروه غفر لهم، وان دعوا أُستجيبَ لَهم، وإن تشَفَّعوا شُفعوا»[2] .

فكانت الرِّحلة الحَّجيَّة استكمال لركن من أركان الإسلام وتأكيد على رسوخ العقيدة « الحمد لله الذي جعل الرِّحلة لبيته الحرام من أعْظَم القربات وجَعَل التَّردد لتلك المشاعر العظام زيادة في الدرجات وتكفير للسيئات»[3].

لقد هَامَ الرحالة المَغاربة عِشقًا بمَكة، وجَعلُوها قبلتهم الأولى التي لا تكتمل عقيدة دون زيارتها والتبرك بها، وقد هووا إليها بقوة، وهم في هذا قد لبوا دعوة الخليل إبراهيم –عليه السلام– حِين دَعَا ربَّه قائلاً ﴿رَبَّنَا إِنِّي أَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ رَبَّنَا لِيُقِيمُوا الصَّلَاةَ فَاجْعَلْ أَفْئِدَةً مِنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ وَارْزُقْهُمْ مِنَ الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَشْكُرُونَ ﴾[4] و" الهوي" هو الإندِفاع بقوةٍ وحَمَاس دون تردُّد، فقد قال ابن منظور «وَهَوَى بالفتْح، يَهْوِي، هَويًا وهُويًا وهَوَيانًا، وانْتَهَوى، سَقط من فوق إلى أسفل »[5]

فهَذا السُقوط الوجداني والعِشق المُقدَّس لمكَّة ومَعالِمها الدينيَّة، لا يتقيَّد بضوابط العقل، من حيث إدراك صُعوبَات السَّفر والانتقال، فالمَغربي كثيرًا مَا يذلل الصُعوبَات ويبسطها، استجابةً لنداء العقيدة «فلما كان عام تسعة عشر ومائة وألف (1119ه) تتابعت زفراتي وأنيني وكثر اشتياقي وحنيني، إلى تكحيل إنسان العينين، بمشاهدة مشاهد الحرمين، ففزعت إلى الاستخارة، خروجًا من النَّفس أنْ يكون لها في ذلك نصيبٌ على الكيفيَّة الواردة في الصَّحيح»[6]، فيشهد التَّاريخ وكُتب السيرة بأن الكثير من الرحَّالة والحجَّاج المَغاربة تظاهروا بالصِّحَّة الجيدة والظرُوف

1- سورة الحج، الآيات، من 27- 29.

2- الحافظ أبي عبد الله محمد بن يزيد القزويني، ابن ماجة (207هـ- 275ه) سنن ابن ماجة، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، كتاب المناسك، باب فضل دعاء الحاج، الحديث رقم 2892، دار إحياء الكتب العربية، د.ت، ص، 966.

3- أبو العباس أحمد بن محمد بن ناصر الدرعي، الرحلة الناصرية (1709- 1710م) حققها وقدم لها، عبد الحفيظ ملوكي،ط1، دار السويدي للنشر والتوزيع، 2011، الإمارات العربية المتحدة، ص، 80.

4- سورة إبراهيم، الآية، 37.

5- أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، ابن منظور، لسان العرب، ج 15، باب "هوا" مرجع سابق، ص، 371.

6- أبو العباس احمد بن محمد بن ناصر الدرعي، الرحلة الناصرية (1709- 1710م)، مرجع سابق، ص، 82.

الماديَّة المُيسرة حتى يتمكنوا من أداء فريضة الحَّج وزيارة الحجاز وفضاءاته المُقدَّسة، فقداسة المكان تجعل القلوب تهوي دون تفكير أو وعيٍ، فقد جاء في تفسير السدي أن "الهوي" هو «خذ بقلوب الناس إليهم، فإنَّه حيث يهوي القلب، يذهب الجَسد، فلذلك ليس من مؤمن إلا وقلبه معلقٌ بحبِّ مكة »[1].

كانت العقيدة الإسلاميَّة الباعث الأساسي للرَّحلات الحجازيَّة، حتى أنَّه أصبح من الصَّعب، إنْ لم يكنْ من الاستحالة إحصاؤها وعدها، ذلك أنَّ المغاربة اندفعوا بقوةٍ نحو الأماكن المُقدَّسة، وتزخر خزائن المَكتبات بأعدادٍ كبيرةٍ من الرحلات الحجازيَّة منها ما هو مُحقق ومِنها مَازَال مَخطوطًا ينتظر البحث والتَّحقيق والدراسة «أعلم أنَّ حصر أهل الارتحال، لا يُمكن بوجه ولا حالٍ، ولا يعلم ذلك على الاحاطة إلا عَلامُ الغيوب الشديد المحال، ولو أطلقنا عنان الاقلام فيمن عرفناه فقط من هؤلاء الاعلام، لطالَ الكتابُ وكَثُرَ الكلامُ، ولكنا نذكر مِنهم لمعًا على وجه التَّوسط من غير إطنابٍ داعٍ الى الملال واختصار مُؤدٍ للملام»[2]، ذلك أنَّ الإنسان المَغاربي حريص على أداء فرائضه، والتي يرى اكتمَالها بانجاز وتأدية الرُكن الخامس، وزيارة المَقامات المُقدَّسة والأماكن الطاهرة، وبنهاية هذه الرِّسالة تكون هويته قد اكتملت، ويفتخر المغاربي بلقبه الجَديد ويُدخل الفرح إلى قلبه عند مناداته بلقب الحاج «لا أنسى أنْ أذكر أنَّ لقب "الحاج" أمسى عند بعض المَغاربة يعوض الاسم العائلي المعروف للأسرة بالأمس، بمعنى أنَّ الأسْرة قد تزهد في ألقابها السابقة التي تُنْسِبها إلى حيّز جُغرافي أو مهنة أو صفة وتميل إلى الاكتفاء بكلمة "الحاج" فتجد في هذا اللقب كل ما كانت تتوق إليه»[3].

فلقد تهيأ لمكة المكرمة، وبيتها العتيق، ما لم يتهيأ لغيرها من مدن وحواضر العالم الإسلامي فإليها تتعلق أفئدة العلماء الذين ذاعت شهرتهم في علم من العلوم التي اختصوا بها، ففيها راجت حركة علمية كانت تعقد في شكل حلقات داخل المساجد، فكان لكل مذهب من المذاهب الإسلامية زاوية ودرس خاص، وكانت المناظرات العلمية والعروض البحثية الإستقصائية والإستكشافية

1- أبو محمد إسماعيل بن عبد الرحمن السدي الكبير(المتوفى سنة 128ه) تفسير السدي الكبير، جمع وتوثيق ودراسة، محمد عطا يوسف، ط1، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع،1414ه/1993م، المنصورة، ص،323.

2- أحمد بن محمد المقري التلمساني، نفح الطيب، من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق، إحسان عباس، المجلد الثاني، دار صادر 1388ه/ 1968م، بيروت، ص،5.

3- عبد الهادي التازي، رحلة الرحلات، مكة في مائة رحلة مغربية ورحلة، مراجعة عباس صالح طاشكندي، ج1، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، 1426ه/2005م، مكة المكرمة، ص، 4.

لا تنقطع ولا تتقيد بزمن، وفيها يتضرّع المؤمن مع الخليل إبراهيم ﴿ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴾[1].

يقولُ ابن عمار في رحلته إنَّ دعوة الله لزيارة بيته من الدَّعوات التي لا يمكن أنْ تُردَّ، وهي دعوة تستوجب التَّضحية بالوطن والأهل «لما دعتني الأشواق النافقة الأسْواق، إلى مَشَاهد الآثار والأخذ من الراحة بالثار، وإنْ أهجر الأهل والوطن، وأضرب في عراض البيد بطعن، وإنْ أخلع على السالين الساكنين الكرى، وأمتطي ظهر السهر والسرى، لبيت داعيها وأعطيت كريمة النفس ساعيها، علمًا مني أنْ ليس يظفر بمراد من لم يتابع الإصدار للإيراد... ولمَّا انبرى هذا العزم...شرعت إذ ذاك في المقصود»[2] ثم يَدعُو الله أنْ يَجْعل سفره ورحلته، عبادةً خَالِصة لوجهة، لا يسعى من خلالها لأيّ مَغنمِ دنيويّ «وأتوسل إليه بالوسيلة العُظمى، المبعوث للخلق رحمة ونعمى، أنْ يجعل حركتنا أسعد حركة، مَصحُوبة باليمن والبركة، وإنْ يقينا مصارع السوء والوبال، وأنْ يحمينا من مواقف الخزي والنَّكال، وأنْ يجعل رِحلتنا لوجهه الكريم لا لعرض فَانٍ »[3].

أمَّا مَكَّة فقد تغزَّلوا بها، وبِأرضها الطاهرة وجَعلُوها خيرَ وأفضل بقاع الدنيا، مُفضلينها على أوطانهم، ولم تفارقهم مُطلقًا رغبات الاستقرار بها، بجوار البيت العتيق، كما تمنوا الموت فيها والدَّفن بجوار نبيها وصحابته الأكرمين « بلدٌ كأنَّ نفوسَ الخلق عُجنتْ من طينته؛ فالخواطرُ مشغولَةٌ بتصوّرِ زينته؛ انزعجَ نحوهُ عَقْلٌ طالمَا سار على هيئتهِ، وابتُذِلَ بالسَّعي بدنٌ نشأ على سكينتهِ، يقطعِ إليه ميلاً بَعْدَ ميلٍ. كم حوى من مآثرَ لا تُحَدُّ، كم ضَمَّ من مفاخرَ لا تُعَدُّ، كم به من أشْعَثَ دعوتُه لا تُرَدُّ، تودُّهُ الدُّنيا وهو يعلم ما يودُّ، مَالَ عنها وهي للعقول تستميل، حَرَمٌ لا يُهتَكُ حِماه، شرف لا يحطُّ عُلاَهُ، عَلَمٌ لا يُجِحَدُ هُدَاهُ، مَنِ أَمَّهُ مِن قَفْرِ التّيه هَداه، ويُشفى إن تمسَّحَ به العَليل...»[4]، ورأى فيها ابن حبير فضاء واسع، رغم موقعها بين الجبال، إلا أنَّها « تسع من الخلائق ما لا يحصيه إلا الله »[5]، ولمكة مكانةٌ عظيمة عند العرب، حتى قبل الإسلام، فهي من

1- سورة البقرة، الآية 127.
2- أبو العباس سيدي احمد بن عمار، نحلة اللبيب، بأخبار الرحلة إلى الحبيب، مطبعة فونتانة، 1320هـ-1902م، الجزائر، ص، 3
3- المرجع نفسه، ص، 4.
4- أبو عبد الله العبدري، رحلة العبدري، تحقيق علي إبراهيم كردي، ط2، دار سعد الدين للطباعة والنشر ولتوزيع،1426هـ/2005م، دمشق، ص ص، 359-360.
5- ابن جبير، رحلة ابن جبير، دار صادر، د ت، بيروت، ص، 87.

أبرز الحواضر الثَّقافيَّة والتجاريَّة، وهي من أهم المُدن قداسةً وعراقةً فـ « مكَّة شَرَّفها الله، كلها مشهد كريم »[1].

فعلى الرَّغم من موقعها الصَّحراوي وصُعوبَة مَسَالِكها وحرارِتها، إلا أنَّ مكَّة غنيَّة بمشاهدها المُتنوعة التي يصنعها حُجاجها وزوارها وتجارها، فقد شكَّلوا فيها فضاءً روحانيًا وثقافيًا عجيبًا وفريدًا، تتناغم فيه الاختلافات وتذوب الخصوصيات، وتتَّحد الألسنة واللُّغات، لتبدع مشهدًا ربانيًا لا يمكن أنْ يتكرَّر في مكانٍ آخر دون مكة «جَعَلَ الله مكَّة مكانًا لعبادته تعالى لا غير، وكأنَّه سبحانه وتعالى لما قضى بأن تكون محلاً للعبادة ومثابة للناس وأمنًا قضى أيضًا بتجريدها من كلِّ زخارف الطَّبيعة، ولم يشأ أنْ يطرزها بشيء من وشي النبات ولا أنْ يخصَّها بشيءٍ مِنْ مَسَارِح النَّظر المُونقة، حتَّى لا يلهو فيها العَابِد عن ذكر الله بخضرة ولا غدير...مكَّة هذه البلدة المُقدَّسة، التي هي فِردوس العبادة في الأرض، وجنَّة الدنيا المعنويَّة »[2]. ويشعرُ الحاج وزائر مكَّة بالراحة والاطمئنان والأمن بمجرد الوصول، فيزول التَّعب والنصب، وتتغيَّر الملامح والصِّفات التي طرأت من وعاءِ السَّفر، فأحدثت كآبة في المنظر، فقد ذكر العديد من الرحالة الحجاج، أنَّ مشاق السَّفر وأتعابه قد زالت وانقضت بعد مُلامسة الأرض الطاهرة « فَدَخلنا مَكَّة فلمْ تغادر في النَّفس ترحة، وأزَالت عن الجفون كلَّ فرحة، فدخلناها في زحمةٍ عظيمةٍ كادَت النفوس أنْ تُزهق غير أنَّ سُرورها بالوصول إليها خفف بعض الألم بلْ قد زال التَّعب والنصب كانَّ النفوس في وليمةٍ عظيمةٍ لا يعلمها وما فيها من الفرح إلا من منحه الله بل الأرواح قد تجلى عليها ربَّها فخرت صعقة مغشية عليها فغيبها عن الأكوان كلَّها بمشاهدة مكونها ومن جملة من غابت عَنْه هذا الغيب فلمْ تكترثْ بِمَا أصابها من الهمّ والمَّشقة »[3].

ولمْ يكنْ التَّعلق بمكَّة وأرضها الطاهرة، سِمة إسلاميَّة خالصة، فقد شَغَفَ بحبها، مسيحيون وكفار، وعلى الرَّغم من أنَّهم ممنوعون من دخول مكَّة وحَرَمِها الطاهر المُقدَّس، فإنَّهم يلتجئون إلى التَّخفي والتَّستر، تحت أسماءٍ عربيةٍ مُستعارة، لتحقيق رغبةٍ وفضولٍ في معرفة أسرار البيت العتيق «على الرَّغم من المُضايقَات وَاصَل الأوروبيون الذَّهاب إلى مكَّة، بعد بورتون (Burton) ومع نهاية القرن قدَّم بعض الرحالة إضاءاتٍ جديدةً حول الحَّج، ومنهم من اعتنق الإسلام مثل جون فراير كين (John Fryer Keane) الذي زار مكة بين 1877-1878 وجيل

1- ابن جبير، رحلة ابن جبير، مرجع سابق، ص، 91.
2- شكيب أرسلان، الرحلة الحجازية، المسماة الارتسامات اللطاف في خاطر الحاج إلى أقدس مطاف، ط1، دار النوادر للطباعة والنشر والتوزيع، 1428هـ/2007م، بيروت، ص، 49.
3- الحسين بن محمد الورثيلاني، الرحلة الورثيلانية، الموسومة بنزهة الأنظار في فضل علم التاريخ والأخبار المجلد الثاني، مكتبة الثقافة الدينية، ط1، 1429هـ/2005م، القاهرة، ص،452.

جرفيه كورتلمون (Jules Gervais-Courtellemont) (سافر سنة 1894) وهؤلاء يعتقدون أنَّ للحَّجّ بُعدًا روحيًا حقيقيًا »[1] وقد تَحدَث جُون كين بإسْهابٍ عن مَكَّة وناسها وخصَائصها وافتتانه بِهَا، فهي فضاءٌ يَسْلِبُ الألباب والقلوب « عِنْد العَوْدة إلى مكَّة كانَت مُلاحظاتي واستفسَاراتي هي الأمور الوحِيدة التي أعادتني لهَويتي، فلقد اعْتَدت علَى مُحِيطِي وَعَلى الظرُوف المُحِيطة بِي حتَّى أنَّني في ستَّة أسابيع أحسست إني في وَطني وكمَا لو كُنت مُسْلِمًا طَوَال عُمرِي »[2].

أمَّا جرفييه فإنَّه يَصِف أدَاءه للمَشاعِر المُقدَسة بَعْدَ اعتناقه للإسْلاَم، بالحَالة اللاواعية واللاطبيعيَّة نظرًا لامْتِزَاج المادي بالروحاني، فقداسة مكَّة بأجْوَائها الرُوحانيَّة العِباديَّة، جعَلته يَعْتقد بالخُروج عن المَألُوف « إنَّني الآن في حَالَة تنويمٍ مِغنَاطيسي، تجعلني لا أشعر بالتَّعب ولا بالجُوع ولا حتَّى بالعَطش. ولكنْ عِندما أنهينا كلَّ شيءٍ... شربت بفرحٍ المياه المُقدَّسة لنبع زمزم، وطلبت شُربها مرة ثانيَّةً؛ وحَسَب عقيدتهم لا يُمكن لأيّ مسيحيٍّ أنْ يشرَبَ هذا المَاء دُون أنْ ينعصر حلقه فيشعر بالاختناق، وإضافةً إلى ذلك، فإنَّ أيّ رجلٍ بقلبٍ غير نقيٍ سيجد هذا الماء كريهًا ومرًّا »[3].

وللتوضيح فقدْ كانَت لوفُود المَغْرِب إلى المشرق أهداف مُختلفة، تتوزَّع حَسب أهداف الرّحلة وغَايَاتِها، ففريق عابرٌ يتجه إلى الحِجاز عن طريق طرابلس ومِصر للحَّج والزِيارة وقَد يستفِيد مِن العُلماء الذين تجعلهم الصدفة في طريقه، سواء عند زيارة المَساجد أو الزوايا، وفريق ثانٍ يقصِد عُلماء بعينهم ينوي اللقاء بِهم عَن قصدٍ للأخذ عنهم والاستفادة من عِلمهم، عملاً بنصيحة ابن خلدون « في أنَّ الرِّحلة في طلب العُلوم ولقاء المَشِيخة مزيد كمال في التعليم، والسبب في ذلك أنَّ البَشر يأخذُون معارِفهم وأخلاقهم وما ينتحلونه من المَذاهِب والفضَائل تارةً علمًا وتعليمًا وإلقاءً، وتارةً مُحاكاةً وتلقينًا بالمُباشرة. إلا أنَّ حصُول الملكات عن المُباشرة والتلقين أشدُّ استحكامًا وأقوى رسوخًا. فعلى قدرِ كثرة الشيُوخ يكون حصول الملكة ورسُوخها... فالرِّحلة لابد مِنها في طلب العِلم واكتساب الفوائد والكمال بلِقاء المَشائِخ ومُباشرة الرجال»[4]. وفريقٌ ثالثٌ أقامَ إقامةً دائمةً في الحِجاز لفترة طويلة، ومنهم من مَات ودُفن هناك، وهؤلاء عادةً مَا

2- Isabelle Gadoin et Marie-Elise Palmier-Chatelain (sous la direction de) *Rêver d'Orient, connaitre l'Orient*, ENS Editions, Paris, 2008, p, 218.

2- جون فراير كين(الحاج محمد أمين) ستة أشهر في الحجاز، ترجمة إنعام ايبش، دار الكتب الوطنية، ط1، أبو ظبي، 1433هـ-2012م، ص، 38

3- جول جرفيه كورتيلمون، رحلتي إلى مكة المكرمة في عام 1894م، ترجمة، أحمد ايبش، دار الكتب الوطنية، ط1، أبو ظبي، 1434هـ-2013م، ص، 72

4- عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة، تحقيق عبد السلام الشدادي، ج3، خزانة ابن خلدون، ص، 226.

يكونون من العُلماء والمُعلِمين الذين استقروا بالحِجَاز ومَارسوا التَّدريس والإفتاء، فبَعْضُ الرحالة المَغارِبة مِن الذين شدُّوا الرِحال إلى بلاد المَشْرق لمْ يكونُوا طالبي العلم، بلْ مِنهم من سَافرَ مِن أجل التَّعليم، ونشْر العِلم، وذاع صيت بعضهم واشتهروا، ومِن هؤلاء، أحمَد المقري التلمساني (تـ1631) الذي دَرَّسَ في القَاهِرة والحجاز وبلاد الشام، أو يحيى الشاوي (تـ1685) الذي كانَ مِن أبرَزِ المُدرسين في الأزهر الشَّريف، وأبوراس الناصري صاحِب أقوى المُناظرات مَع عُلماء المَشْرِق في أشدِّ القضايا الفقهيَّة وكان كثيرًا ما يتفوق عَليهم ويظهر ضَعْفَهم وعجزَهم، حتَّى أُطلق عليه شيوخه اسم الحافظ وشيخ الإسلام « وكانَ أبو راس يساجل العلماء ويُناظرهم ويجيب على أسئلتهم. وقد ذكر في ذلك وقائع ومَبَاحِث جرت لهُ مَعهم سَواء في الجزائر أو في تونس أو في مِصر أو غيرها من البلاد التي زارها »[1].

وللرِّحلة الحجازيَّة بُنيتين، الأولى فنيَّة والثانية معرفيَّة، فالبنية الفنّيَّة تتمثَّل في مراحلَ ثلاثة، يُسجلها الرحالة/الحجاج باعتبارها الركائز الأساسيَّة للرّحلة وهي: مشهد الخروج والانطلاق ثُم مشهد المسير وأخيرًا مشهد الوصول، وهي خطوات لا يُمكن العثور عَليها في الأنواع الأخرى مِن الرحلات، وترتبط المراحل ارتباطًا عضويًا، وحتى المَواقف الطارئة والظواهر المُفاجئة يتمُّ دمَجها ضِمن السَّرد العَام لأحْدَاث الرِّحلة.

وتحتفظ الرِّحلة الحجازيَّة بعناصرها الفنيَّة، سواء كانت فرديَّة أو جماعيَّة، حيث يشمل مَشْهد الانطلاق الاحتفالات المُصاحبة للرِّحلة وتوديع الأهل وتقديم التَّوصِيات والنصائح وطلبات الدعاء والتَّضرع، بينما يضمُّ مشهَد المسِير الحديث عن البُنَى المعرفيَّة وذلك باستعراض أهم مَا أثارَ الانتباه والإدراك، حيثُ يحرص الرحالة/الحجاج على تسجيل رحلاتهم، ووصف مُشاهداتهم، وذِكر من التقوا بِهُم من عُلماء المَشرِق، وشُيوخه، وغيرهم من العلماء، وتدوين مَا صَادَفهم من أحْدَاث، ومَا تعرضوا لَهُ من حَوَادِث ومَوَاقِف « خَرجت فيها لحج بَيت الله الحرام، وزيارة خَير الأنام، على الثَّبات الأحوال في كثير من الجهات وتضعضع الاركان من الجبال الراسيات، فاداني ذلك السَّفر الذي أولاني مَطافُه الى بعض بُلدان ايطاليا، ثم سَاقني إلى دَار الخِلافة، وبعد قضاء الفرض والتنعم بزيارة الشفيع في يوم العرض، أتيت الى دِمشق الشَام، مُصاحبًا للركب في الطريق العام.....»[2]

1- أبو القاسم سعدالله، أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر، ج1، دار البصائر،2007، (طبعة خاصَّة) الجزائر، ص، 89.

2- محمد السنوسي، الرحلة الحجازية، تحقيق علي الشنوفي،ج1، الشركة التونسية للتوزيع، 1976، تونس،ص،41 .

وَيَعْرِفُ تاريخ الرِّحلة المغربيَّة، نوعًا خاصًا ومميزًا من الرحلات الحجازيَّة، وهُو الرحلات الحَّجيَّة الجماعيَّة المُنظمة، سواء كانت شعبيَّة أو رسميَّة. وهذا الحَّج المُنظم أو الجماعي ينتظم في مَوْكبٍ خاصٍ يعرف بـ "الرَّكب الحجازي" أو "الركب النبوي" وهو مُنَاسبة يتناقل أخَبارها الناس على مُختلف طبقاتهم، ويتم الاستعداد له ماديًا ومعنويًا، ومن طقوسِه، موكب الخروج، وما يُصاحبه من رَسائل الشَوْق وقصائد الحنين لحج بيت الله الحرام، وزيارة القبر النبوي الشريف، يحملها أعَضاء الوفد، فيلقونها هناك عند وصولهم، أو يقرؤونها على قبر النبي صلى الله عليه وسلم نيابة على مُرسلها.

و" الرَّكب النَّبوي" أو " ركب الحاج" عادةٌ وسُنَّةٌ مغربيَّة، قد يُنسب إلى جهة بعينها، كمَا يُمْكِن أنْ يَضم حجاج جهات بعينها، ولهذه المَواكِب طقُوس خاصَّة، بعضُها عقائدي يتعلق بالتَّبرك بالحجاج وطلب الدعاء مِنهُم، وبعضها عائلي وجداني يُقصد به توديع الأهل والأقارب، وتخفيف آلام الفراق عنهم « ثُم أخَذنا في الترْحَال عِنْد طُلوع الشَّمس مِن المنزل الذي برزنا إليه بالأمس، وودَّعنا هنالك كثيرًا من الأصحاب، وجملة من الأولاد والأحباب... وزاد مَعَنا بَعْضُ الإخوان والجِيران، مِمَنْ هُو في تخلفه جِيْرَان، ولمْ يَرْجِعوا إلا مِنْ مسيرة فرسخ أو أكثر »[1].

وقَدْ يَكُون الرَّكب رسميًا أي ملكيًا سُلطانيًا، تهيكله وتشرف على تنظيمه الإدارة، وفي هَذِه الحالة فإنَّ المَوْكب، يتكون من أطبَاء وفُقهَاء ومُؤذنين، بالإضافة إلى الأمراء والسلاطين والمسئولين، وعادةً مَا يَحْمِل هذا الرَّكب هَدايَا من السلاطين، يتمُّ توزيعها عبر مسار الرِّحلة، ويوزع مَا تبقى في الحَرمين، وتُقدر قيمة الهدايا بمكانة أعضاء موكب الحَّج، وغالبًا ما تكون الهدايا مُتبادلة مِن الجانبين، فيمنح الحجازيون أيضًا هدايا للوفد المغربي.[2].

الرِّحلة الحجازيَّة الشعريَّة

ترتبطُ قصديَّة الرِّحلة الحجازيَّة برغبةٍ دينيَّةٍ في زيارة الديار المُقدَّسة وأداء شعائر الحَّج، انطلاقًا من إيمانٍ عميقٍ وعقيدة راسخة في حبّ الرَّسول صلى الله عليه وسلم ومَقامِه الطاهر، ويَتفاوت التَّعبير

1- عبد الله بن محمد العيَّاشي، الرحلة العيَّاشية (1663-1661)المجلد الأول، تحقيق، سعيد الفاضلي، سليمان القرشي، ط1، دار السويدي للنشر والتوزيع، 2006، ابوظبي، ص ص، 67-68.

2- للإشارة والتوضيح، فان لفظة "المغرب" الواردة عند الحديث عن الرحلة الحجازية، تحمل دلالة واسعة «نعطي للمغرب بُعدا جغرافيا واسعا يشمل الأندلس وبلدان المغرب الكبير وبلاد السودان» ينظر: عبد الهادي التازي، رحلة الرحلات، مكة في مائة رحلة ورحلة، مرجع سابق، ص، 23.

والبَوح من رِحالة لآخر، وتتخذ الرّحلة كتابةً أشكالاً مُختلفةً، وإذا كانت أغْلب الرَّحلات الحجازيَّة نثرًا، فإنَّ بعض الرحالة دَونوا رحلاتهم شِعْرًا ونَظْمًا، فصيحًا أو ملحونًا.

الرِّحلة الحجازيَّة، نظمًا فصيحًا

والرَّحلات الحجازيَّة الشِّعريَّة، منظومات شعريَّة طويلة تَنَاول فيها الشُّعراء/الرحالة، وصف أسْفَارهم إلى البقاع المُقدَّسة، وهي قصائد قليلة نسبيًا قياسًا بالرحلات النثريَّة، وتتداخل هذه القصائد مع غرض المديح النَّبوي، ولا تختلف عنه بالمَفْهُوم الكلاسيكي إلا من حيث أنَّها رحلات وليست قصائد منظومة في مناسبات دينيَّة.

والحقيقة أنَّ النَّظم في الرِّحلة الحجازيَّة والتَّغني بالنَّبي صلى الله عليه وسلم واله وصحابته، يأتي مَبْثوثًا داخلاً في الرحلات النثريَّة، قبل أنْ تُفْرَد لَهُ دواوين خَاصَّة، فلا تَخْلُو رِحلة حجازيَّة مغربيَّة، مِن مَقطوعات شعريَّة، فيها وصف لركب الخروج وآلام فراق الآهل والوطن بالإضَافة إلى وَصْفِ مظاهر الفَرَح بالوصول ورؤية البَيْتِ العتيق. يقولُ العياشي عند مُغادرة سِجلمَاسة يَوم السبت العاشر من ربيع الثاني، مُتجهًا نحو الحِجاز، مهنئنًا المَوْكِب الحجازي بزيارة البقاع المُقدَّسة:

هنيئًا لمَنْ قــدْ زَارَ طَيـبــةَ لابــثًا ... إلى المَوْتِ فِيهَا لَا عدمتُ بها اللَّبثــــا
فَمَــنْ حَلَّ فِيـــها طَـــابَ حَياً وَمَيْتًا ... فَقدْ صَحَّ فِيهَا أنَّهَـــا تدفعُ الخُبثـَــــــا
فَحسن بجِيـــران النَّبـِي جَمِيعُـــهم ... ظنُونك وامْدحْ كُلهم ودعِ البَحثـَــــا
هُو اللَّيْثُ هُم أشْـبَالهُ وَهِــي غَــابـهم ... ومَنْ أغْصبَ الأشْبال فَليتقِ الليْثَــــا
فيَا لَيْت شِعْرِي هَلْ أرَى طَيبة وهَـلْ ... أحث ركابي في زِيارتها حَثـــــــتا
وَهَـلْ أَقِفَن مَـا بَيْـن قَبــــر ومَــنبر ... أصلي، وَكَمْ سِرٍّ هُنَالِكَ قَدْ بَثــــــا
أنَــاجِــي رَسُــولَ الله بالسِّــر تَـــارَةً ... وَأشْكُو إليه بَعْـدَها الـحَزْنَ وَالبثــــا
وأطْلُبُ مِــنْ مَوْلاي مُسْتَشْــفِعًا بِـه ... هُدًى وسُرُورًا قَارْن المَوت والبعثــــا [1]

أمَّا السُنوسي فإنَّه يدعُو الله، أنْ يُوفقه في إنجاح أهم مَشاريع حياته، وهو حَجُ البَيْتِ الذي يَتطلب قَطْع الفيافي والبِحار:

لأوَّلِ بَـيْتِ فِـي الْبَـرِيَّةِ مَـرْفُـوع ... حَجَجْتُ وَيَا فَوْزِي إذَا تَمَّ مَشْرُوعِي
قَطَعْتُ لَــهُ الْبَحْرَيْنِ مِنْ مُتَـوَسِّطٍ ... وَمِــنْ أَحْمَـرَ وَغْــرٍ بِجدٍّ سَرِيــعِ

1- عبد الله بن محمد العياشي، الرحلة العياشية (1663-1661)المجلد الأول، مرجع سابق، ص، 60.

وَثَبْتُ عَلَى الْمَشْحُونِ عَنْ فُلْكٍ غَدَا عَلَـى ظَـهْرِ يَمٍّ مُشْــرِقٍ بِسُطُــوعِ
تَبَـرَّجَ فِــي لُجٍّ أجَـاجٍ تَسَـخَّرَت مَسَــالِكُــهُ لَــوْلاَ مِــزَاجُ دُمُــوعِي
وَهَبَـتْ عَـلَيْهِ الــرِّيحُ طَيِّبَـةً بِــهَا بَــدَا حِفْــظُهُ فَاجْتَازَ غَيْـرَ مَـرُوعِ (1)

بَيْنَما يَرَى العَبْدَرِي، أنْ البقاع المُقدَّسة، مِن الأماكن التي يتعلق بِهَا القلب، ويتمنى المؤمن أنْ يمُوت ويدفن في ثراها الطاهر، بِجوار النبي العربي الذي أخرج الناس من الظلمات إلى النور:

قِفْ بالمَدينةِ زَائِــرَاً وَمُسَلِّـــماً وَاشْكُرْ صَنِيعَ الدَّمْعِ فِيهَا أَنْ هَمَــى
فَهِــــيَ المَنَازِلُ لَــمْ تَزَلْ تَشْتَاقُهَا أبَدَاً وَكَنْتُ بِهَا المُــعَنَّى المُــغرَمَـا
أَلْصِقْ بِتُرْبَـتِهَا الفُؤادَ فَكَــمْ شَـفَتْ دَاءً دَفِينــاً قَــدْ أَذَابَ المُــسْقَمَا
عَجَـــباً لِصَـــــبٍّ عَاينَتْهَا عَيْـنُهُ فَوَعَى الجَـوَابَ أَو اسْتَطَاعَ تَكَلُّمَا
هَذَا هُوَ الحَرَمُ الشَّرِيفُ فَقِـفْ بِـهِ وَأقْرَ السَّلَامَ عَلَى الرَّسُـولِ مُتَمِّمَا
وَقلِ السَّلاَمُ عَلَيْكَ يَا مَنْ أنْقَذَ الضـ ـضلَّالَ مِنْ ظُلَمِ الجَـهَالَةِ وَالعَمَـى
يَا سَيِّدَ الهَادينَ يَـــا خَيْرَ الـوَرَى حَسَـــباً وَأَوْسَعَهُمْ نَـدًى وَتَكَرُمَا
يَا خَاتَمَ الرُّسُل الكِرَام ومَـنْ لَهُ الْـ آيَاتُ تَحْكِي فِــي السَّماءِ الأنْــجُمَا (2)

وَيرى الورثلاني أنَّ دَعْوَة الله، واجبة القبول والإستجابة، لِمَا فِيها مِنْ فضل عَمِيم وخَير وفير، فَفِي أماكنه المُقدَّسة، تُسْتَجَاب الدَّعوات وتُغْفر الذنوب والزَّلات والخطايا، فهؤلاء قد لبُّوا النِّداء، مُخَلفين وراءهم الأوطان والأولاد والأموال :

وَقَالَ انْظُرُوا شَعْثا وَغبرا نَرَاهُم أَغِثْـنَا أجِرْنا يَا إلاهَــا عَـبَدْنَـــاهُ
وَقَدْ هَجَـرُوا أمْوَالَــهُم وَدِيَـارَهُم وَأَوْلَادَهُــم وَالكُــل يَرْفَــعُ شَكْوَاهُ
إلــي فأنتِــي رَبُّـــهم ومَلكِـهُم لِمَن يَشْتَكِي المَمْـلُوك إلا لِمَـوْلَاهُ
ألا فاشْهَدُوا أني غَفَرْتُ ذُنُوبَــهُم ألا فانْسَخُوا مَـا كَانَ عَنْهُم نَسَخْنـاهُ
فَقَدْ بَدَلْتُ تِلْكَ المَسَاوِي مَحَاسِـنَا وذِلِـكَ وَعْـدٌ مِــــنْ لَدُنَـا فَعَــلْنَاهُ

1- محمد السنوسي، الرحلة الحجازية، تحقيق علي الشنوفي،ج2، مرجع سابق، ص، 172
2- أبو عبد الله العبدري، رحلة العبدري، تحقيق علي إبراهيم كردي، مرجع سابق، ص ص، 258-259

فَيَا صَاحِبِي مـَنْ مِثْلُنَا فِي مَقَامِنَا وَمَنْ ذَا الذي قَدْ نَالَ مَا نَحْـنُ نِلْنَاهُ [1]

وَمِن أوائل الشُّعراء الذين أفْردوا دواوين مُستقلة لِمَدْحِ الرَّسول صلى الله عليه وسلم أثناء رَحَلاتِهم إلى البقاع المُقدَّسة، الشاعر عبد الكريم الفكون (المتوفى سنة 1073هـ-1663م) وقد تمَّ ذِلك سنة 1031هـ/1621م، وهُو الذي زارَ الحِجَاز مِراراً كأمير لركب الحَّج « كان يلي إمارة ركب الجزائر في الحَّج... ولَهُ ديوان في مَدْحِ النَّبي العربي صلى الله عليه وسلم مُرتب على حروف المعجم »[2].

وَقَدْ نَظم الشاعر عَبْد الرحمن بن مُحمد بن الخروب المجاجي، قصيدة طويلة في مَدْحِ مَكَّة، مَعَ وَصْفٍ لمَسَار رِحلته الحَّجيَّة ولأهم المَزَارات والعُلماء الذين التقاهم، سَنة 1063، بالإضافة إلى مَعلُومات عامة مُتعلقة بالتَّاريخ والجُغرافيا والتَّصوف وهي مَخطُوطة بالمكتبة الوطنيَّة (رقم 1564 و 1568) وتقع أربعمائة وسبعين (470) بيتًا، نظمها بَعْدَ عَوْدَتِه مِن أداء فريضة الحَّج ومَطلعها:

نَشق الفيافي فَدْفَدًا بَعَدَ فَدْفَدٍ جِبَالاً وَأوْعَارًا وَأَرْضًا وَطيّةً [3]

والمُتَّصفح لتاريخ الجزائر الأدبي خاصَّة، يعثر على العديد من الرَّحلات الحجازيَّة المنظومة شِعرًا، كرِحلة، المُصْعَبِي (تـ 1232هـ/1817م) والتي تَقَعُ في مِئتين وواحد وعشرين بيتًا، وَقَد وصَف فِيها رِحلته إلى الحَّج، انطلاقًا مِن قريته (بني يسجن) ثم غرداية، فالبقاع المُقدَّسة ثُم العودة إلى الجزائر سنة 1197هـ-1782م.

لَقْد وَاكبَ الشِّعر الفَصِيح الرِّحلة الحجازيَّة، كأداة خطابيَّة للوصف والتَّحليل والتَّعبير عن المَشَاعِر وَقوة الإيمان، حتَّى أصبح فنًا مُستقلاً بِخصائصه الفنيَّة، يقول ابن عمار « هَذَا وَقَدْ جرت أهل بلادنا الجزائر، حَرَسَها الله مِنَ الفِتنِ وَحَاطها مِنَ الدَّوائر، إنَّهُ إذَا دَخَل شهر ربيع الأول، انبرى مِن أدَبائِها وشُعَرائها، ومن إليه الإشارة وعليه المعول إلى نظم القصائد المديحيات والموشحات النَّبويات ويلحنونها على طريق الموسيقى بالألحان المعجبة ويقرءونها بالأصوات المطربة ويصدعون بها في المحافل العظيمة والمجامع المحفوفة بالفضلاء والرؤساء والنظيمة »[4].

1- الحسين بن محمد الورثيلاني، الرحلة الورثيلانية، الموسومة بنزهة الأنظار في فضل علم التاريخ والأخبار، ج2، مرجع سابق، ص،461.
2- عادل نويهض، معجم أعلام الجزائر، مؤسسة نويهض الثقافية، بيروت، ط2، 1400ه/1980م، ص، 254.
3- أبو القاسم سعدالله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج2، مرجع سابق، ص، 388.
4- أبو العباس سيدي احمد بن عمار، نحلة اللبيب، بأخبار الرحلة إلى الحبيب، مرجع سابق، ص، 15.

حتَّى وإنْ جَمَع ابن عَمار بَيْن القصِيد المَدحي والرِّحلة الحجازيَّة الواقعيَّة والرِّحلة الصوفيَّة المُتخيلة لمَقامِه (صلى الله عليه وسلم) فإنَّ الرِّحلة الحجيَّة بعظمتها وقيمتها العقائديَّة والإيمانيَّة، قَد حركت مَشاعِر الشُّعرَاء وأخيلتهم، فنظموا فيها أجَمَل المَقطُوعات والقَصَائِد، دافعين المُتلقي إلى التَّمتع بِجمال المُوسيقى الشِّعريَّة والمعلومة الفكريَّة والثَّقافيَّة والدينيَّة.

الرِّحلة الحجازيَّة نظمًا ملحونًا

مِنَ الشعَراء مَنْ وصَف رِحلتة الحِجازيَّة، في نظمٍ شعبيٍّ ملحونٍ، مُعبرًا عَنْ حُبّه للبقاع المُقدَّسة وشَوْقِه لأداء فريضة الحَّج، « نُلاحِظ أنَّ بَعْض هَذه الرَّحلات كان مُختصرًا وبَعضُها مُطولاً، كمَا أنَّ بَعضَها قد كتب شِعْرًا فصِيحًا أو ملحونًا وبعضها قد كتب نثْرًا مسجُوعًا أو مرسلاً »[1].

وَمِنْ هَؤلاء الشعَراء سعيد المنداسي الذي نظم قصِيدة طويلة « تُعرَف (بالعَقِيقة)، وقد نَظَمَها سَنة 1088هـ (1677م) مَوضُوعها هو مَدحُ الرَّسول ووصف البِقاع المقدَّسة وآثار الحِجَاز ومَنازِله وذِكرياته الدِّينيَّة الغابِرة »[2]، ويَرى المنداسي أنَّ دَعوة الحبيب المُصطفى لا تردُّ، لِمَا فِيها مِنْ هِدَاية ومَغْفِرَة، فيقُول:

الحَبَيْـبْ دْعَـاْنيْ بْلْطَاْفَـةِ المِعَاْنِـــــيْ سْرَيْ بَبَنْتْ الْكَرَمْ سْرَاْنيْ نْسَيْمْ رَوْضُهْ

طَيَبْ نفْسَيْ خَلَيْلَيْ يَسْعَاْكْ مَـاْ سْـعَاْنِيْ ذَاْ مْقَاْمْ رْفِيْعْ أبْلَـغْنَاْهْ قْلَيْلْ عَوْضُـــــهْ

مْقَاْمْ طَهَ اَلْمَكِيْ بَيْتْ الْرْضَىْ وَالأَمَــاْنْ مَاْ تْرَوَعْ مَنْ وَحْشُهْ قَلْتْ مِنْ وَصـلِ لَهْ

حَطّْ رْحَاْلَكْ بْحَاْديْ الْعَيْس كُنْ مَضْمَاْنْ ذَيْ مْنَاْزَلْ مَنْ قَاْلْ الله عْلَيْهْ صَلـُـــوْاْ [3]

ويُعتبر الشَّيخ مُحمَد بن مسايب التلمساني مِن أكبر الشعرَاء الذين كتبوا في بَابِ المدح النَّبوي والتَّغني بسِيرة الرَّسول صلى الله عليه وسلم وتمتاز مَدَائِحه بالبُعد الصوفي، بِمَا تضمُّه مِن امتزاجٍ للمَادي والروحي، فالسَّفر في المدائح الشَّعبيَّة الصوفيَّة انتقال بالأبدان إلى عَوالم القُلوب والوجدان:

1- أبو القاسم سعدالله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج2، مرجع سابق، ص، 382 .
2- أبو القاسم سعدالله، أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر، ص، 180.
3- سعيد المنداسي، الديوان الشعبي، تحقيق وتقديم، محمد بخوشة، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، د ت، الجزائر، ص، 7.

لَـوْ صَـبْتْ نَمْشِيْ لَـهُ زَاْيَرْ لَعَـنــدُهْ تْــزُوْلْ أَحْــزَانـيْ

لَـوْ جَبَرْتْ مَـعَ الْرْجَـــاْلا نْشُوْفْ الْحَبَيْبْ مِـنْ وَلأْنــيْ

لَـوْ كَاْنْ قَلْـبيْ دَيْمَاْ صَـاْنَكْ أَنَـاْ ضَحَيْتْ تَحْتْ عْلاْمَـكْ (1)

فالسَّفر عِنَد بن مَسايِب ارتحالٌ بالجسَد عَبَر الزَّمَان، لكن الرِّحلة الوجدانيَّة تعلقٌ وسفرٌ دائمٌ لا يَنقطِع:

طُـــــوْلْ الْدَهْرْ نَرْجَـاْكْ وَتْـــمـنَيْتْ نَلْقَـــــــــــاْكْ

كَيْـــفْ الْقَلْـــبْ يَنْـــسَاْكْ يَـــاْ ضَيَاَ عَيْنــيْ يَـا بَدْرْ التَمَـاْمْ

مَـــــنْ لاْذَاْقْ هــــوَاْكْ وَاْشْ جَرَبْ فيْ الْدُنْيَاْ مَنْ أَحْكَاْمْ (2)

ويَسْتَرِسل طَالبًا العَفو والصَّبر مُتمنيًا أنْ يعجل القدر بِلقائه لخَاتَمِ الأنبياء والمُرْسَلِين:

يَاْ الله صَبَّرْنـيْ حَتَّىْ يْجِيْ أَجْلِيْ نَلْتَقَ بَالْرَسُوْلْ وَنَدْخُلْ مْدَاْخُلُهْ (3)

وَيُقرُّ الشَاعِر الشَّيخ التِلمساني بن شَهْلة، فِي رِحْلَته المَدحيَّة للرَّسول "سلم على طه القريشي" بحبِّه الكبير للرَّسول الأعْظم والشَّوق الكَبِير لزِيَارَتِه، وهَذِه المَشاعِر هي التي تُؤَرقه وتَشْغل وَعيه، فيقُول:

سَلْمْ عْلِيهْ وَعـَاْوِدْ الهَاشْمِــي مُحَمَّـــــدْ

قُلْ له يا مُحَمَّـــدْ عَاْشْقَكْ عَمْدَا عَمْـــدَا

بِحُبّكْ نْبَـــاتْ نْغَرّدْ فِي الدَّليل ركبت غَدَّة

رَاهْ جِسْمِي مِتْسَهّدْ ليس تَهْنَــى لِـي رَقْدَة (4)

وخِتامًا فإنَّه على الرَّغم مِن اختلاط المَدِيح النَّبوي الشَّعبي، بالوَصْفِ المَلحون للرِّحلة الحَّجيَّة الواقعيَّة، إلا أنَّ الشِعر الشَّعبي والمَلْحُون قد وَاكب الرَّكب الحِجازي وَاصفًا ومُصورًا ومُجسدًا لمَشَاعِر الإيمان والفرح بزيارة الأماكن المُقدَّسة.

1- محمد بن مسايب، الديوان، نشر محمد بخوشة، مطبعة ابن خلدون، تلمسان، 1370هـ، الجزائر، ص ص، 180-181.
2- المرجع نفسه، ص، 156.
3- المرجع السابق، ص، 120.
4- الشيخ التلمساني بومدين بن سهلة، الديوان، تحقيق، محمد بن عمر الزرهوني، ط1، المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والإشهار،2001، الجزائر، ص، 139.

الرِّحلة العلميَّة الإستكشافيَّة

جُبِل الإنسان بِفطرته على الفُضُول والتَّطلع نَحو عَوالِم المَجهُول، مُتسَائِلاً حَوْلَها، رَاغبًا فِي كَشْفِ أسْرَارِها ومَعْرِفة بُنيَاتِها وَمُكونِاتها. وتحْقِيقًا لِهذا الفُضُول المَعْرِفِي والعِلْمِي رَكِب المَخاطِر وغادر الأوطان وهَجَر الأهل والأولاد، بَاحِثًا عَن العِلم والمَعْرِفة، فنشَأت الرِّحلة العِلميَّة، والتي عُرِفَت في مُصْطَلَح عُلماء الدين، بالرِّحلة في طَلَب الحَديث، وإذِا كَانَ هَذَا الضَّرب مِن الرَّحلات خاصًا بالبحث في عِلم الحديث تنقيبًا وتوثيقًا وإسْنادًا، فإنَّ الرِّحلة في طلب العِلْم عُمومًا جَعل مِنها بعض المجتهدين فَرضًا مِنْ فروض الدِّين الإسْلامي والتي توجب وتفرض عَلى المُسلِم استكمالاً لوظِيفة التَّمكِين في الأرْضِ.

وخِدمةً لدِين الله فقد تشدُّ الرِحال نحو كلِّ فضاءٍ فِيه عِلمٌ ومَعرفة، حتَّى لَوْ كانَ في أقصى المَعمُورة، فنسبوا إلى الرَّسول صلى الله عليه وسلم قوله «اطلبوا العلم وَلَو فِي الصين »[1] وكَانَت آيات القُرآن الكريم وأحَادِيث الرَّسول صلى الله عليه وسلم بَاعِثًا ودَافِعًا ومُحَفِزًا للعُلَماء والبَاحثين في الرِّحلة العلميَّة والبَحْث فِي الكَون وشؤون الدِّين، قالَ تَعَالى: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[2].

أمَر الله بالسَّير في مَلكُوته الواسِع، بكلِّ مُكوناته البريَّة والبحريَّة والجويَّة، للتَّأمُل والتَّدبر، فالمُشاهدات تمنَح للرائي القُدرة على تعمِيق الإيمان وتعظِيم الخَالق وإجْلَال مَخْلُوقاته، لذَلِك جَاءت صِيغة الأمر في الفعلين (سِيروا) و(انظروا)، لأغراضٍ بلاغيةٍ مُتعددةٍ مِنها، الأمر والنّصح والإرشاد والتَّنبيه، ويَقترِن فِعل (السَّير) في القُرآن الكرِيم غَالِبًا بالفعْلِ (نظر) سَواء بالفاء أو بـ (ثم) يَقُول الزَّمَخشري مُعللا « فإنْ قُلْتَ: أيُّ فرقٍ بيْنَ قَوْلِه ﴿فَانْظُرُوا﴾ وبَيْن قَولِه: ﴿ثُمَ انْظُرُوا﴾؟ قُلْتُ:جَعَل النظر مسببًا عن السَير في قوله: ﴿فَانْظُرُوا﴾ فكأنَّه قِيل: سِيرُوا لأجلِ النَّظرِ، ولا تَسِيروا سَيْرَ الغافلين، وأمَّا قوله: ﴿سِيرُوا فِي الأرْضِ ثُمَ انْظُرُوا﴾ فمَعْنَاهُ: إبَاحَة السَّير

1- ذكر السخاوي في كتابه، المقاصد الحسنة، أن الحديث، نقلا عن ابن حبان« أنه باطل لا أصل له» ينظر: السخاوي (ت902ﻫ) المقاصد الحسنة،ط1، دار الكتب العلمية، 1499ﻫ/1979م، بيروت، 63. وقد أنكره أيضا ابن الجوزي في كتاب الموضوعات، بقوله « هذا حديث لا يصحُّ عن رسول الله» ينظر:ابن الجوزي، الموضوعات، تحقيق، عبد الرحمن محمد عثمان،ج1،ط1، المكتبة السلفية،1386ﻫ/1966م، المدينة المنورة، ص، 216.

2- سورة العنكبوت، الآية، 20.

في الأرض للتَجارة، وغَيْرِها مِن المَنَافع، وإيجَاب النَّظر في آثار الهَالكين، ونَبَّه على ذلك بثُمّ لتباعد مَا بَيْن الواجب والمُبَاح »[1].

واتَّضحت الرُّؤية والرسالة أكثر عِند المُسْلِمين حِين نَزَلت آية المُوازَنة، بين العَالِم والجَاهِل، بين المُؤْمِن العَارِف وغيره من التابع المُقَلِد، قَالَ تَعالى: ﴿ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ۗ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ ﴾[2] ثُمَّ أعلى الرَّسول صلى الله عليه وسلم مَنْزِلة العُلماء بأنْ جَعَلَهم وَرَثة الأنبياء وخُلَفائهم في الأرْض، «فَضْلُ الَعَالِم عَلَى العَابِد كفضْلِ القَمَر لَيْلة البَدْر على سَائر الكواكب، إنَّ العُلماء وَرَثة الأنبياء، إنَّ الأنبياء لم يورثوا ديناراً ولا درهمًا، وأورثوا العِلْم، فمَنْ أخَذه؛ أخذ بحظٍّ وافرٍ»[3] .

كَانت بَعْضُ الرَّحلات العِلميَّة والطِّبيَّة وليدة الحاجة والضَّرورة، فقد سَافَر ابن البيطار(593هـ-1197م)(646هـ-1248م) إلى آسْيا الصغرى واليونان، بَاحِثًا عَنْ أشْتَاتِ النَّبات لاسْتِخْلاص الأدوية والأمصال، فكان كِتابه " الجَامع لمفردات الأدوية والأغذية" مَوْسُوعة علميَّة وجُغرافيَّة، لأنَّه استفاد من الَمَعلُومات حول الأقاليم والمَناطِق التي وصفها وتحدث عنها الشَّريف الإدريسي (493هـ-1100م)(559هـ-1166م) في كِتابه "نُزْهة المُشتَاق في اختراق الآفاق" « وقَد ألفه بعد دِراساتٍ طويلةٍ، وتحقيقاتٍ مضنيَّةٍ في بلاد اليونان والاسبان والمغرب واسيا الصغرى، واعتمد في بحُوثه عَلى كُتبٍ عديدة لأكثر مِنْ مئة وخمسين مؤلفًا بينهم عشرون يونانيًا »[4].

وَجَسدت الرَّحلات الحِجازيَّة والأندلسيَّة نموذج الرِّحلة العلميَّة، فقد كانت مصادر لنقل العلوم والمعارف ووسيلة وقناة تتدفق مِنْ خلالها مُختلَف المَعارِف بكلِّ تنوعها، فقد أقبل المَغارِبة والأندلسيون على المَشْرِق غير مُبالِين بالصعُوبات ومَخاطِر الطريق ومفارقة الأهل والأوطان، تلبية لرُوح البحث العلمي والتَّواصل بين الحواضر العِلمية ومَراكِز الإشعاع الثَّقافي في المَشْرق.

وتزخر كُتبُ التَّاريخ بمَشاهِد للمغاربة ضَحوا فيها بأنفسهم سواء استجابةً لنداء الحَّج أو تلبية لدعوات الجِهَاد أو بحثًا في العِلم وسَعيًا للقاء الشيوخ والعلماء، فقد ذكر ابن الفرضي، في كتابه

1- أبو القاسم جار الله محمود بن عمر، الزمخشري الخوارزمي، (467هـ- 538ه) تفسير الكشاف، ط3، دار المعرفة، 1430ه/2009م، بيروت، ص،321

2- سورة الزمر، الآية، 10.

3- الحافظ أبي عبد الله محمد بن يزيد القزويني، ابن ماجة (207هـ- 275ه) سنن ابن ماجة، باب فضل العلماء والحثُّ على طلب العلم، حديث 223، مرجع سابق،81.

4- أحمد محمد الشنواني، موسوعة عباقرة الحضارة الإسلامية، ط1، دار الزمان للنشر والتوزيع،1428هـ-2007م، المدينة المنورة، ص، 31.

"تاريخ عُلماء الأندلس" العديد من علماء المَغرب والأندلس، ارتحلوا إلى المَشرق وماتوا هُناك خدمَة للعِلم و الجِهاد في الثغور الإسلاميَّة، ومِنْهُم مخارق بن الحكم المعافري الاسكافي وعبد الله محمد بن قاسم المعروف بابن ملول وغيرهم [1]، ممَّا لا يتَّسع المقام لذكرهم وتعدادهم.

هذه الرَّغبة في الوصُول إلى المَعرِفة والعلم من مَصَادِره، هي التي دفعت بالفقهاء والعُلماء إلى اتخاذ مَعايير جديدة في البحث العلمي وتحصِيل المعرفة، منها ضرورة ووجوب مُجالسة المريد والمُتعلم لشيخه ومعلمه « الذي يُطلق عليه اسم المُحدِّث في عرف المحدثين أن يكون كتب وقرأ وسَمِع ووعى، ورَحَل إلى المدائن والقرى، وحَصَّلَ أصولاً، وعلَّق فروعًا من كتب الأسانيد والعِلل والتَّواريخ التي تَقْرُبُ من ألف تصنيفٍ، فإذا كَانَ كذلِك، فلا يُنكَر لَهُ ذلك وأمَّا إذا كان على رأسه طيلسان، وفي رجليه نعلان، وصَحِبَ أميرًا من أمَراء الزَّمان، أو مَنْ تحلى بلؤلؤ ومُرجان أو بثياب ذات ألوان، فحصل تدريس حديث بالإفك والبهتان...فهذا لا يُطلق عليه اسم محدث؛ بل ولا إنسان »[2]، كما ذمُّوا المُتعَالم من غير شيخ، وردَّدوا ما نُسِب إلى أبي حيان:

إِذَا رُمْتَ الْعُلُومَ بِغَيْرِ شَيْخٍ ضَلَلْتَ عَنِ الْصِّراطِ الْمُسْتَقِيْمِ

وَتَلْتَبِسُ الأمورُ عَلَيْكَ حَتَّى تَكونَ أَضَلَّ مِنْ تُوْمَا الْحَكِيْمِ

وللرِّحلة العلميَّة في التاريخ العربي والإسلامي، دواعي عديدة وأسباب كثيرة منها، مَا ارتبَط بالعَقِيدة في جَانِبها المُتعلق بالحَّج، ومِنها مَا تعلق بتوسع دائرة الخلافة الإسلاميَّة، ممَّا استوجب على الخُلفاء والأمراء إيفاد مَبعوثيهم إلى البلاد المفتوحة والأجنبيَّة لمعرفة أحوالها ومَسَالكها وثقافة سُكانها لتسهيل عمَليات التَّعَامل والتَّواصل، فكان هؤلاء السّفراء، رحالة نقلوا تجاربهم ومشاهداتهم بصدقٍ وموضوعيَّة، رغبة فِي تنوير القارئ العربي.

لِذَا فلا تخلُو ديباجةٌ أو مقدمة أية رحلة عربيَّة من توضيح لصاحبها، يبرز فيه أهمية رحلته وأهدافها التي غالبًا ما تكون علميَّة استكشافيَّة، غرضها تقديم معلومات وأفكار عن أمم وثقافات وحضارات «اعلم أنَّ التاريخ علم يبحث فيه عن معرفة أحوال الطوائف، وبلدانهم، ورسومهم

1- الحافظ أبو الوليد عبد الله بن محمد المعروف بابن الفرضي (351هـ-403هـ) تاريخ علماء الأندلس، تحقيق، بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، ط1، ج1، تونس، 1429هـ/2008م، ص،312 والجزء الثاني، ص، 191.

2- شمس الدين أبي الخير محمد بن عبد الرحمن السخاوي الشافعي(ت 902) فتح المغيث بشرح ألفية الحديث، تحقيق عبد الله بن عبد الرحمن الخضير، ط1، ج1، مكتبة دار المنهاج، 1426هـ، الرياض، ص، 81.

وعاداتهم، وصنائعهم وأنسابهم... والغرَض منه؛ الوقُوف على الأحوال الماضيَّة، من حيث هي وكيف كانت وفائدته؛ العبرة بتلك الأحوال والتَّنصح بها »[1].

فبناء الدولة الإسلاميَّة الحديثة يستوجب الوقوف على تجارب الأمم الأجنبيَّة في التَّأسيس والتَّشريع، بغية تيسير التَّواصل معها ودعوتها إلى الدين الجديد، بالإضافة إلى معرفة الخصُوصيات الثَّقافية والعرقيَّة، قصد بناء ثقافة الاختلاف، التي تنصهر ضمنها كلُّ مظاهر التَّفرقة والعنصريَّة وتؤسّس للمُثاقفة النّديَّة التي تتعاون فيها جميع الثَّقافات من أجل سَعادة الإنسان « وجدت العلماء قد سبقوا إلى العُلوم فصنفوا على الابتداء ثم تبعهم الأخلاف، فشرحوا كلامَهم واختصروه، فرأيت أنَّ أقصد علمًا قد أغفلوه، وانفرد بفنّ لم يذكروه إلا على الإخلال وهو ذكر الأقاليم الإسلاميَّة وما فيها من المفاوز والبحار... ووصف أمصارهم... واختلاف أهل البُلدان في كلامِهم ومكاييلهم وأوزانهم ونقودهم... ومعرفة مفاخرهم وعيوبهم ومَا يحمل من عندهم واليهم »[2].

كما اتجهت بعض الكتابات الرَّحليَّة الاستكشافيَّة إلى إبراز الملل والنحل والفلسفات الوضعيَّة التي تختلف في جوهرها التَّأسيسي عن فلسفة التوحيد الإسلاميَّة، بهدف تنوير المُتلقي العربي بعقائد الأمم الأخرى، وهو مبدأ البيروني، حين التزم بمنهجيَّة تعليميَّة تاريخيَّة هدفها التَّبليغ والتَّعريف بفلسفات ومعتقدات مجهولة عند المسلمين « وليس الكتاب كتاب حجاج وجدل حتى استعمل فيه بإيراد حجج الخصوم ومناقضة الزائغ منهم عن الحق، وإنَّما هو كتاب حكاية فأورد كلام الهند على وجهه وأضيف إليه ما لليونانيين من مثله لتعريف المقاربة بينهم »[3].

وقد نَحا بعض الرحالة إلى تبيان الجوانب العلميَّة الخفية التي نتجت عن التَّغيرات المناخيَّة والطَّبيعيَّة للكون، والتي انعكست على الأقاليم والمَسَالك، فتبدلت كنتيجة طبيعيَّة لهذه الظواهر، فحاول الرحالة العلميون تفسير الظواهر الجغرافيَّة تفسيرًا علميًا يتماشى مع علوم عصرهم، كلُّ هذا خدمة لتوسع رقعة الدولة الإسلاميَّة وتسهيلاً لعمليات التواصل والتجارة « إنّي قد جمعت في هذا الكتاب مَا وقع لِي وعرفته، وسَمعت به وشاهدته من لطائف صُنع الله تعالى، وعجائب

1- عبد الرحمن بن حسن الجبرتي، عجائب الآثار في التراجم والأخبار، تحقيق، عبد الرحيم عبد الرحمن عبد الرحيم،ج1، دار الكتب المصرية، 1997، القاهرة، ص ص، 1-2.
2- المقدسي (المعروف بالبشاري) أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، ط3، مكتبة مدبولي، د ت، القاهرة، ص ص، 1-2.
3- أبو الريحان محمد بن احمد البيروني (المتوفى 440هـ- 1048م) في تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدرأباد الدكن،1377هـ/1958م، الهند ، ص، 5.

حكمته المودعة في بلاده وعباده، فإنَّ الأرض جرم بَسِيط مُتشابه الأجزاء، والسبب تأثير الشَّمس فيها، ونزول المطر عليها، وهبوب الرياح بها، ظهرت فيها آثارعجيبية »[1].

ويُمكن رَصد اتجاه حديث في الرِّحلة العلميَّة العربيَّة الإستكشافيَّة يتجه نحو تبيان المُغاير والمُخالف، ويلتزم بتبيان كلِّ عجيب وغريب مثير، يستفزّ العقل والوعي والوجدان، ويشترك هذا الاتجاه مع الرِّحلة العجائبيَّة والغرائبيَّة المعروفة في المنظومة الفكريَّة والإبداعيَّة الغربيَّة وَالأوروبيَّة، إلا أنَّه يختلف عنه من حيث الهدف والغاية، فإذا كانت رسالة الغرائبيَّة في الرِّحلة الغربيَّة تسعى إلى تنميط الشَّرق في صورة العالم السِّحري العجيب وتمكين المتلقي الغربي من التّمتع بجماليات فضاءات السحري والغريب، فإنَّ الرِّحلة العربيَّة تهدف إلى إبراز جوانب الإعجاز في الكون وتبيان تجليات وعجائب الخالق في مخلوقاته لترسيخ العقيدة والإيمان.

وإذا كانت الرِّحلة العلميَّة الإستكشافيَّة العربيَّة قد ارتبطت بالوظيفة التعليميَّة التَّبليغيَّة الهادفة إلى تنوير المُتلقي العربي وإفادته بعلمٍ وثقافةٍ كانت غائبة عن وعيه، وبعيدة جغرافيًا عن متناوله، فإنَّ الرّحلة العلميَّة الغربيَّة قد ارتبطت بالمركزيَّة الغربيَّة، فسخَّرت المَعارِف والنَّظريات العلميَّة لخدمة مصالح أيديولوجيَّة، فقد تمَّ توجيهها نحو مسَارات بعينها لتكريس نظريات التَّفوق العرقي، فجاءت هذه الرَّحلات بأفكار مغلوطة ومشوّهة عن أمم وشعوب وأعراق في شكل تقارير علميَّة تظهر تخلفها ووحشيتها لتهيئة الجيوش والشعوب لاحتلالها، ومن ثم إدراجها ضمن الأمم المتحضرة! « يُقسَّم التاريخ الإستعماري الأوروبي إلى ثلاثة مراحل: أولها كتابات التَّشهير السياسي والدعاية الاستعماريَّة، وثانِيها كتابات النخب غَير المتخصِّصة، وثالثها وأخْطَرها الكتابات العلميَّة التي تأسَّست على الخطاب الاستشراقي والنظريات العرقيَّة والدِّراسات الثقافيَّة والانثربولوجيَّة »[2]. فقد أثبتت التقارير الرَّحلية الواردة من إفريقيا وبقية العالم غير الأوروبي، تخلف الأجناس غير الأوروبيَّة وخاصَّة الأفارقة، فلم تُخِلْ مُدوَنة خطابيَّة من صور تجسد السّلبيَّة والتَّخلف والوحشيَّة والقُبح، وتأثر الخيال الإبداعي الروائي بنماذج الصُّور المتكررة في هذه الكتابات، فجاءت صورة الزنجي عمومًا « مُشوهة، قبيحة تثير الاشمئزاز والسُّخرية، لأنَّه نموذج للبدائيَّة والتَّخلف والنكتة الطريفة المسلية »[3].

1- زكرياء بن محمد بن محمود القزويني، آثار البلاد وأخبار العباد، دار صادر، د ت، بيروت، ص، 5.

2- Dulucq Sophie, *Ecrire l'histoire de l'Afrique à l'époque coloniale (XIX^{e}-XX^{e} siècles*) Karthala, 2009, Paris, pp 36- 40.

1- Youmna Charara (textes et annoté), *Fictions coloniales du XVIII^{e} siècle*, zimero présentés, *Lettres Africaines, Adonis, ou le bon nègre, anecdote coloniale*, l'Harmattan, 2005, paris, p, 10.

وقد بَسَط الفكر العرقي بنظرياته المُختلفة، نفوذه على النخب الثَّقافيَّة والعلميَّة الغربيَّة التي وضعت نفسها كأداة في خدمة السلطة السياسيَّة، ومنها سخرت مختلف العلوم التَّطبيقيَّة التجريبيَّة في الوصول إلى نظريات تثبت التَّفوق العرقي والتفاوت بين البشر على أساس اللون أو المناخ أو البيئة أو الدين والمعتقد « يمكن الجزم بأن العلماء الذين اهتموا بدراسة الأعراق، كانوا متفقين بأنَّ التنوع الجسدي/الفسيولوجي للشعوب يؤدِّي حتمًا إلى التفاوت الذكائي والأخلاقي»[1].

وقد استلهم بعض الرحالة في تقاريرهم وأوصافهم للشعوب والإثنيات التي احتكوا بها، صورهم وأفكارهم من نظريات، اتَّسمت بالعلميَّة في عصرها ومِنها مثلاً على سبيل الاستدلال نظرية عالم النبات والطبيعيات السويدي كارل فون لينه (ليناوس) Carl von Linné Linnaeus (1707-1778) الذي اصدر كتابه في عام 1735 (نظام الطبيعة Systema naturæ) وفيه تم تقسيم الأجناس البشرية وتصنيفهم وفق ألوانهم، ضمن أربع زمر رئيسة؛ الأبيض الأوروبي, والأحمر الأمريكي, والأصفر الآسيوي, والأسود الأفريقي، وراح المستعمرون والمبشِّرون وعُلماء الطَّبيعة يطلقون على البشر صفات تبعًا لألوانهم، فمنحوا التَّفوق والذَّكاء والجمال للرَّجل الأبيض، أمَّا الدونية والوحشيَّة والبربريَّة فكانت لبقية الأعراق والألوان.

وأيضًا نظريات الهولندي بيتر كامبر (Petrus Camper)(1722-1789) في البيولوجيا وعلم الجماليات، التي ادعت أنَّ قياسات وزوايا الوجه النموذجيَّة وشكل الجمجمة، تتفاوت بين الأعراق وإنَّ أكثرها جاذبيَّة وجمالاً هي تلك المُتعلقة باللَّون الأبيض. وهناك علماء آخرون لا يتَّسع المقام لذكرهم تميزت بحوثهم، سواء العلميَّة أو الانثربولوجية أو اللُّغوية بالتَّمركز حول الذات الغربيَّة واعتبارها الأحسن والأرقى والأجمل.

وَمَع صُعود الحركات القوميَّة المُتطرفة في أوروبا، وازدهار النظريات العنصريَّة في العلوم الإنسانية ومناهج التَّدريس، بدأت المخابر العلميَّة في الترويج لنظريات التَّفوق العرقي، ولا يُنكر إلا جاحد ما1كان لهذه النظريات من تأثير على المجتمعات والثقافات، لاعتقاد الناس بموضوعيتها العِلميَّة وموثوقيتها التَّجريبيَّة، لأنَّ أغلبها صَادر عن مخابر علميَّة يُسيرها ويديرها علماء ادعوا المصداقيَّة وإتباع المناهج العِلميَّة التجريبيَّة، كنظرية "اليوجينا" (L'eugénisme) للعالم البيولوجي الانجليزي فرانسيس جالتون (1822-1911)(Francis Galton) التي كان لها تأثير بالغ وصدى عميق في المنظومة الفكريَّة الغربيَّة لِمَا احتوته من آراء مُتعلقة بالتَّحكم في

2- V. Courtet De L'isle, *La Science politique, ou Etude des races humaines*, Arthus Bertrand, Libraire-Editeur, Paris, p, 96.

السُلالة البشرية من خلال رصد التَّفاوت العرقي للحدِّ من تناسل من لا يستحقون الحياة، كالمعاقين والمُتَّخلفين ذهنيًا، وأصحاب البشرة السوداء وغيرهم من السلالات البربريَّة التي تسيء للعرق النقي.

فكانت هذه الأرضيات الفكريَّة والعلميَّة في الغالب مرجعيات مسيطرة على فكر الرحالة الغربي ومعتقداته، فهو مرتحل مشبع بخلفيات ثقافيَّة وايديولوجيَّة وعلميَّة تثبت تَعاليه وارتقائه مقارنة بالشعوب لمرتحل إليها. لذلك لمْ تكنْ الرحلات نحو إفريقيا خصوصًا مُجرد انتقالات علميَّة أو ترفيهيَّة، بقدر ما كانت بعثات وإرساليات مبرمجة ومُكلفة بانجاز تقارير ودراسات لتهيئة المُجتمع المركزي فكريًا وثقافيًا وسياسيًا لاحتلال دول افريقيَّة تحت شعار تنوير العالم المُتوحش « ابتداء من سنة 1871، أخذت الرِّحلة نحو إفريقيا، تظهر في أشكال مُختلفة تثير الشَّك، فهي رحلات مُنظمة وحملات ليس هدفها اكتشاف إفريقيا، ولكن تهيئتها للغزو والاستعمار»[1].

إنَّ التقارير الرَّحلية الواردة مِنْ إفريقيا أو مِنْ العوالم المفتوحة، تفيد بتخلف الساكن الأصيل، سواء كان زنجيًا أو أصفرًا أو هجينًا عن الإنسان الأوروبي، المُميّز بالبيض، كصفة بيولوجيَّة تمنحنه، كفاءات ذكائيَّة وقدرات فكريَّة لا يمكن أنْ تكون لغيره، فقد ميّزه "الرَّب" و الطَّبيعة بهذه الإمكانات.

فاللَّون أصبح معيارًا لإثبات التَّقدم والتَّخلف، التَّسامح والتَّعصب، الحضارة والبربريَّة «القدرات العقليَّة والأخلاقيَّة للزنجي ضعيفة، بل هي قطعًا أقل من قدرات الأوروبي ... فتفوق البيض هو إحساسٌ إنساني، وبصراحة هو اعتراف تقرره الأعراق الأخرى »[2].

ولِغرض إعطاء البُعد الموضوعي والعلمي لهذه الأفكار أنجزت معاهد مُتخصِّصة في علم السلالات والأعراق، وتطورت البحوث الانثربولوجيَّة التي كانت تصدر دراسات وتقارير، تقرِّر فيها وتدعو من خلالها إلى ضَرُورة الانتقال الحضاري من مركزيَّة الميتروبول إلى الهامش، وتتمُّ عمليات الاستعمار والتَّغريب تحت أقنعة الإنسانية، والتبشير. بالإضافة إلى تفكيك بنية المجتمعات المُتخلفة، بإقناعها بفكرة القابليَّة للاستعمار للخرُوج مِنْ أوضاع التَّخلف والبؤس « لمْ يتأسَّس استعمار إفريقيا في الثلث الأخير من القرن التاسع عشر على الفعل السياسي وحده، بقدر مَا ارتكز على أيديولوجيَّةٍ تُغذِي شعور الرحالة المُستعمِر بالتَّفوق، مع تطوير عُلُوم

1- Alex Demeurlenaere, *Le Récit de voyage Français en Afrique noire (1830-1931) Essai de scénographie*, Lit Verlag, 2009, Berlin, 117.
2- V.Courtet De L'Isle, *La Science politique, ou Etude des races humaines*, Arthus Bertrand, libraire-éditeur, Paris, p, 96.

الأعراق (Science des races) التي تغذي فكرة تراتبيَّة الشعوب المؤهلة للاستعمار. ويصاحب هذه الفكرة خطاب قومي، جعل الرحالة ناطقًا باسم القوة المُستعمرة »[1]

وَتَعُود الجُذور الأيديولوجيَّة للغَرْب ونظريته المعرفيَّة إلى عصر النهضة، سعيًا وراء إيجَاد مشرُوعٍ جديدٍ يُكرّس الهيمنة وثقافة الاستتباع مِنْ خِلال استغلال العُلوم والدِّراسات الاجتماعيَّة والإنسانيَّة لإثبات التَّفوق العِرقي للرَّجل الأبيض وحضَارته ومشروعيته السياديَّة على العالم، ولمْ يستطعْ الخطاب الرَّحلي الغربي فِي بُعده الاستكشافي التَّخلص من خطاب التَّحيّز والنَّظرة الاستعلائيَّة، التي تجعل "الآخر" رَهِين صُورٍ نمطيَّةٍ، تمَّ توارثها وتَداولها عبر التاريخ في أطوَاره ومَرَاحله المُختلفة « تَمركزَ خطاب الرِّحلة العجائبي مُنذ القرن الثامن عشر حول فِكرة لقاء الآخر "المُتوحِش" والذي مِنْ خلاله تتأسَّس صورة الرَّجل الأوروبي الجديد... فهي تمثيل للمُتحضر الذي ينزل للتَّزود مِن الثقافات البدائيَّة، المُشبعة بالقيم الإنسانيَّة الأساسيَّة، وهذه الكليشيهات الجاهزة لَمْ تنته إلى اليوم »[2].

لَعل من أعقد الأفكار وأصعبها إمكانيَّة التَّخلص من ثقافة التَّحيّز والتَّعصّب للأنا في مُختلف تمظهراتها، والإيمان بأفضليَّة الذات وكَمالها ونقائها قياسًا بالآخرين، فالثقافات جمِيعها تَمِيل نحو تمركزٍ خاصٍ، لهُ أدبياته ومَرجعياته ومَنافعه ومَصالِحه التي تقتضي مِنه مَوقفًا خَاصًا وتدفعه نحْوَ قِراءة الآخر والآخرين وفق نظرته ووعيه « فالاختلاط والحياة مع الشعوب المُختلفة، إضافة إلى الاجتهاد في دراسة أخلاقهم وطباعهم، والتَّحقيق في دِياناتهم ونُظم حكمهم، غالبًا مَا تضع أمام الفرد مَجالاً طيبًا للمُقارنة. كما تُسَاعده على تقييم نُظم وتقاليد بلده ومَوطِنه ولكون الفرد يتشكَّل عامَّةً في إطارٍ مُعينٍ من التقاليد والعَادات التي ينشأ عَليها ويألفها، فإنَّ حكمه عامَّة عَلَى الشيء المخالف لها يأتي عادةً مُحملاً بقدر كبير من التَّعسف والتَّحيز »[3] فالعاطفة نحو الثَّقافة المحليَّة والوطنيَّة أمرٌ مشروعٌ ومباحٌ ولكنه نِسبي، لأنَّ معايير الانتماء والدفاع عن مُكونات الثقافات المحليَّة والهويات الخاصَّة تتقاطع مع مَفاهيم الآخر لثقافته الخاصَّة وعليه فإنَّ قيم التسامح والتعامل بندِّيَّة والابتعاد عن ثقافة الإقصاء والإكراه هي المقاييس التي تُمكن في ترسيخ ثقافة الاختلاف التي تحترم وتُقدِّس الخُصوصيات وتجعل من الجزئيات لبنات لبناء ثقافة كوسموبوليتيَّة إنسانيَّة.

1- Alex Demeurlenaere, *Le Récit de voyage Français en Afrique noire(1830-1931) Essai de Scénographie*, Lit Verlag ,2009,Berlin , p,119.

2- Romuald Fon Koua, *Le Discours de voyages: Afrique, Antilles*, Editions Karthala, 1998, Paris, p, 18.

3- حسين محمد فهيم، أدب الرحلات، عالم المعرفة، يونيو 1989، رقم 138، الكويت، ص، 17.

وصفوة القول لقد ارتبطت الرِّحلة العلميَّة الاستكشافيَّة بمُختلف جوانب التراث العربي، ففي مَجال الكشف الجُغرافي ووصف الأقاليم مثلاً لعبت الرحلة دوراً كبيراً في التعريف بالعالم من حيث الأقاليم والتضاريس والمناخ والسكان وغيرها ويشهد الباحثون والدارسون المُتخصصون بالقيمة العلميَّة لهذه الأعمال، بما امتازت به مِن تضحية في البحث، وموضوعيَّة علميَّة. والمُستقرئ لمقدمة المقدسي فقط في كتابه "أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم" يدرك المنهجيَّة العلميَّة التي اتبعها الرحالة المُستكشِفون العرب، فبعد نَقده للدراسات والبحوث التي سَبِقَته في ميدان الرِّحلة الاستكشافيَّة الجغرافيَّة، كأعمال أبي عبد الله الجيهاني(ت375هـ) والبلخي (235هـ-849م)(322هـ-934م) والفقيه الهمذاني (تـ489هـ) والجاحظ (159هـ-255هـ) وابن خرداذبه (820م- 912م)، حتَّى يتجاوز التّكرار والإعادة، بين الاتجاه الموسُوعي الذي اتبعه، في الإلمام بكلِّ ما يُفيد ويحتاجه الباحث والسياسي « ونحن فلمْ يبقَ إقليم إلا وقد دخلناه، وأقل سبب إلا وقد عرفناه .وما تركنا مع ذلك البحث والسؤال والنظر في الغيب، فانتظم كتابنا هذا ثلاثة أقسام : أحدها ما عايناه، والثاني ما سمعناه من الثقات، والثالث ما وجدناه في الكتب المصنفة في هذا الباب وفي غيره .وما بقيت خزانة ملك إلا وقد لزمتها، ولا تصانيف فرقة إلا وقد تصفحتها، ولا مذاهب قوم إلا وقد عرفتها، ولا أهل زهد إلا وقد خالطتهم، ولا مذكرو بلد إلا وقد شهدتم، حتى استقام لي ما ابتغيته في هذا الباب »[1].

ولكنَّ هذا البحث المُضني والتَّعب الكبير، الذي سعى من خلاله الباحث إلى مَرضَاة الله وخدمة دينه، فقد أخضعه للسؤال والشّك المَنهجي والتمحيص العِلمي حتَّى يصل ويرتقي بِمعلوماته وأفكاره ومُكتشفاته إلى مستوى الموثوقيَّة والمصداقيَّة « وقد ذكرنا مَا رأيناه وحكينا مَا سمعناه، فما صحَّ عندنا بالمعاينة وأخبار التواتر أرسلنا به القول، وما شككنا فيه أو كان من طريق الآحاد أسندناه إلى الذي منه سمعناه، ولم نذكر في كتابنا إلا صدراً مشهوراً أو عالماً مذكوراً أو سلطاناً جليلاً إلا عند ضرورة أو خلال حكاية، ولوقارة ذلك أن نسميه رجلاً ونذكر محله لئلا يدخل في جملة الآجلة،واعلم إني مع هذه الوثائق والشروط لم أظهره حتى بلغت الأربعين، ووطئت جميع الأقاليم وخدمت أهل العلم والدين »[2].

الرحلة السفارية (الدبلوماسيَّة)

تعدُّ الرِّحلة إلى الغَرْب المَسِيحي حَدِيثة العهد قِياسًا بالرِّحلات الحِجازيَّة، لأداء فريضة الحَّج أو لزِيَارة الديار الإسْلاميَّة والمَزارَات الدِّينية، سواء من حَيْث العدد أو الدواعي أو الأهداف

1- المقدسي (المعروف بالبشاري) أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، مرجع سابق، ص، 33.
2- المرجع نفسه، ص، 8.

والغايات، ذلك أنَّ هذه الرَّحلات كانَت نتيجة لتطور العلاقات الدبلوماسيَّة بين ضفتي المُتوسط في القرن الثامن عشر، وكانت غَايَاتها وأسبابها الأساسيَّة إيجاد حلول لقضايا سياسيَّة تشغل اهتمامات القُوتيْن الإسلاميَّة والمسيحيَّة، خاصَّةً مَا تعلق بمَشَاكِل الأسْرى والمَسَاجِين. «اصطلح الباحثون المغاربة المعنيون بأدب الرحلة على تسمية الرحلات التي نفذتها شخصيات رسمية إلى أوروبا ب ((الرحلات السفارية)) ... وهذا النوع من الرحلات عادة ما تكون (...) الغاية من سفر صاحبها (...) القيام بسفارة لدى دولة أجنبية وتكون أحيانا من إنشاء السفير نفسه إن كان (...) من رجال الأدب والعلم وأحيانا أخرى يقوم بتأليفها احد الكتاب الذين يرافقون السفير»(1).

والرَّحلات السِّفاريَّة أو الدبلوماسيَّة أو السياسيَّة، رحلات تكليفيَّة رسميَّة تَصْدُر عن السُّلطة السياسيَّة الحاكمة وتشرف عليها، وتأخذ قيمتها وهيبتها مِن قيمة آمِرِهَا وبَاعِثِها، أمَّا حَاملها فغالبًا مَا يُكوِن شخصيَّة مُثَقفة مُتَّزنة واعية، تكونُ مِرآة للهيئة السياسيَّة والدَّولة التي تُمثِّلها، تجنبًا لأيّ تصدع أو فشل في المُهمة الدبلوماسيَّة وغالبًا مَا يُرافق السَّفير والمَبْعُوث وفد يتناسب قيمة وعددا مع المهمة الموكلة للانجاز والتنفيذ، ويسيطر على خِطابها في الغالب، الجانب السياسي، البروتوكولي الرَّسمي « فلمَّا دَخلنا لمَحل الملكة، كانت جالسة على كُرسي، وحين رأتنا قامت للقائنا بعد أنْ نزلت من كرسيها وسلّمنا عليها وسلمت علينا ضاحكة، وكلٌّ ذلك إيماء بحضرة قائد مشورها ووزرائها وزوجها وكبير العسكر، ويُسمى عندهم – صاري عسكر– و– ميران البحر– وبنيتها ولها سمت حسن، وخلق مُستحسن، وأظهرت لنا المحبة والسرور ببركة مولانا المنصور»[2].

ويُشكّل الاستقبال جانبًا استراتيجيًا في الرِّحلة السّفاريَّة، فغالبًا ما يؤخذ كمعيارٍ لتحديد القيمة، سواء للسفير أو لدولته أو لموفده ومرسله، ويتأسَّس عليه نوع العلاقات أو موضوعات التباحث والتفاوض، وقد صور أغلب الرحالة/السفراء الاستقبال الرَّسمي واعتبروه دليلاً على قيمة دولتهم ومكانتها الدوليَّة « ومِن الغد بعث لنا سلطانهم لنأتيه في عاشرة النهار... فلما كان من الغد بعث لنا قائد مشوره ومعه جلنار آخر... حتى بلغنا إلى دار السلطان، فخصنا بالدخول على

1- محمد الغساني الأندلسي، رحلة الوزير في افتكاك الأسير 1690-1691، حققها وقدم لها، نوري الجراح، ط1، دار السويدي للنشر والتوزيع، 2002، أبوظبي، ص، 14

2- أبو الجمال محمد الطاهر بن عبد الرحمن الفاسي، الرحلة الإبريزية الى الديار الإنجليزية (1276هـ-1860م) تحقيق محمد الفاسي، مطبعة جامعة محمد الخامس، 1387هـ- 1967م، فاس، ص، 11.

قوس لا يدخل منه إلا هو وأهله إكراما لنا، فخرجنا منه إلى رحبة واسعة، فألفينا فيها العسكر صفوفا... وبمجرد وصولنا تكلمت الموسيقى فنزلنا، فدخلنا الدار فأتونا بيسير من الطعام »[1].

والحقيقة أنَّ التواصل الدولي بين الأمم أو ما يُصطلح عليه في عرف العلاقات الدوليَّة اليوم بالدبلوماسيَّة قديم كوسيلة وآلية للتفاهم والاتصال، نظرًا لحاجة المُجتمعات بعضها لبعض وللخروج من العزلة ولتبادل المصالح والمنافع، وقد أورد القرآن الكريم نموذجًا للعلاقات السفاريَّة في سورة النمل، فقال تعالى على لسان سليمان الحكيم ﴿ اذْهَب بِّكِتَابِي هَٰذَا فَأَلْقِهْ إِلَيْهِمْ ثُمَّ تَوَلَّ عَنْهُمْ فَانظُرْ مَاذَا يَرْجِعُونَ * قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ إِنِّي أُلْقِيَ إِلَيَّ كِتَابٌ كَرِيمٌ * إِنَّهُ مِن سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ ﴾[2] .

وَعَرِف العرب الدبلوماسيَّة وعَمِلوا بها، في المُجتمع الجاهلي قبل الإسلام، وكانت تسمى السِفارة، وكان يقال لصاحبها السفير، والرَّسول، والمبعوث، ومِنها الداخليَّة كوظيفة سفارة قريش في بني عدي، قوم عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) فترة طويلة، وكان عُمر آخر سفرائها إلى القبائل الأخرى التي كانت تنازعها وتنافرها وتفاخرها، ومنها الخارجيَّة كتلك التي قام بها عمرو بن العاص (رضي الله عنه) إلى النجاشي ملك الحبشة ليطرد المسلمين الذين فروا إليه بدينهم من أذى قريش، لكنه فشل في إقناع النجاشي بطردهم من بلاده، ممثلاً وسفيرًا لقريش.

وَقد استعان الرَّسول (ص) بالدبلوماسيَّة لتبليغ الدَّعوة الإسلاميَّة، وإجراء المفاوضات وإقامة الاتفاقات والعُهود، حيث بعث برسلٍ إلى بيزنطة وفارس، ومِصر والحبشة وبلاد أخرى. ويروي مؤرِّخو السير وكتَّاب التاريخ الإسلامي أسماء العديد من الرُّسل الذين أوفدهم الرَّسول (ص) إلى دول لتمثيله ومنهم، شجاع بن وهبٍ الأسَدي إلى شَمر بن الحارث ملِكِ الغساسنة بالشام، وحاطب بن أبي بلتعة إلى المقوقِس صاحب مصر، وعمرو بن العاص إلى جَيْفر وعبادٍ الأَسَديَّيْن في عمَّان، ودحية الكلبي إلى قيصرَ ملِك الروم، وعمرو بن أميَّة الضّمري إلى النجاشي في الحبشة، والعلاء بن الحضرمي إلى المنذر بن ساوَى العبدي وأهل البحرين،

1- محمد بن عبد الله الصفار الأندلسي التطواني، رحلة الصفار إلى فرنسا (1846-1845) حققها سوزان ميللر، شارك في التحقيق، خالد بن الصغير، ط1، دار السويدي، 2007، أبوظبي، ص ص، 213-214 .
2- سورة النمل، 28- 30.

والمهاجر بن أبي أميَّة المخزومي إلى الحارث بن عبد كلالٍ ملك اليمن، وعبدالله بن حذافة إلى كسرى ملِك الفرس [1].

ولعَل العصر الذهبي للرِّحلة السفاريَّة دون منازع هو العَصر الأندلسي، زمن سِيادة قرطبة، فقد تبوأت الأندلس مركزًا دوليًا في الغرب حيث كان بلاط قرطبة يرتبط مع معظم الدول الأوربيَّة بعلاقات دبلوماسيَّة مُنظمة ومنتظمة وكانت السفارات متبادلة بين الدولة المركزيَّة في الأندلس وبقية بلاد الغرب (الفرنج) سواء من البيزنطيين أو الممالك النصرانية، ولعل أبرز هذه السفارات سفارة ثيوفيلوس (Théophilos)(813-842) إمبراطور قسطنطينية في سنة 225هـ (836م) ومقصدها وغرضها أنْ تعتقد الدولة البيزنطيَّة مع الدول الأمويَّة تحالفاً على الدولة العباسيَّة، وقد ردَّ عليها عبد الرحمن على هذه السفارة بأنْ أرسل وزيره يحيى الغزال سفيراً إلى الإمبراطور لينظم بينهما علاقات الصداقة والتّحالف، وتبادل عبد الرحمن بن الحكم أيضاً السفارة مع ملك النورمانديين عقب الغزوات التي قام بها النورمانيون في الأندلس، وانتهت بردهم وهزيمتهم، وفي عهد عبد الرحمن الناصر توالت سفارات الدول النصرانيَّة على بلاط قُرطبة، ومن أشهرها وأهمها أيضًا سفارة قسطنطين السابع (Constantin VII)(905- 959) إمبراطور قسطنطينية في شهر صفر سنة 338هـ (950م). وكانت أوروبا كلها تتنافس حول إقامة علاقات سياسيَّة وثقافيَّة مع قرطبة، لِمَا وصلته من مجدٍ في العلوم والصناعة والفكر «وكانت أوربة المسيحيَّة مدهوشة بعظمة قرطبة وكان عبد الرحمن مقصدًا لجميع ملوك العصر، وكان يُراسله البابا وإمبراطور القسطنطينية وملوك إسبانية وفرنسة وألمانية وبلاد الصقالبة، وكان ملوك المسيحيين... يبسطون أيدي الخضُوع للخليفة، ويعدون شرفًا عظيمًا لهم أنْ يرسل الخليفة يده لسفرائهم ليقبلوها؛ وذلك لجلالة قدره في أعينهم ولُطف منزلته في أنفسهم، وكان عبد الرحمن الناصر عندما تقدم عليه وفود هؤلاء الملوك لاسيما وفد ملك الروم، يبالغ في الاحتفال ويتكلف الكلف الثقال ويأمر باستقبالهم بالعساكر والأعوان وبإظهار جميع عظمة الخلافة »[2].

لقد شكّلت هذه الرِّحلة السفاريَّة أول اتصالٍ للرحالة بالمجتمع الغربي الراقي السياسي والرَّسمي فهو مُجتمع نخبوي، لأنَّه مُتكون من طبقات الحكام والمُلوك والأكابر، لذلك فأوصاف الرحالة/السفير ستقتصر على مشاهد غير مألوفة، متميزة بالخصوصيَّة والقيمة الماديَّة

1- ينظر: أبو علي الحسين بن محمد المعروف، بابن الفراء، رسل الملوك ومن يصلح للرسالة والسفارة، تحقيق صلاح الدين المنجد، دار الكتاب الجديد، ط3، 1993، بيروت، ص ص 24- 25.
2- شكيب أرسلان، تاريخ غزوات العرب في فرنسا وسويسرا وايطاليا وجزائر البحر المتوسط، دار الكتب العلمية، د ت، بيروت، ص، 178 .

والمعنويَّة. وغالبًا مَا تختلط في هذه الأوصاف مَشاعِر الإعجاب والصَّدمة والاستغراب والاستهجان المَكبوت الذي يفصح عنه بعد العودة من الرِّحلة.

وتوالت السفارات الغربيَّة نحو العالم الإسلامي عامَّةً والأندلس خاصَّةً، نظرًا للمكانة العلميَّة والسياسيَّة للدولة الأندلسيَّة، لِمَا وصلت إليه حَواضرها من تقدم وازدهار ونهضة علميَّة، جعلت الوفود والبعثات تُرد إليها وتقدم من جميع أصقاع العالم « ففي سنة 344هـ - (956م) وفدت على الناصر سفارة من أوتو (Otton)(912-937) الكبير إمبراطور ألمانيا، وكان يُومئذٍ أعظم أُمراء النصرانية كما كان الناصر أعظم أمراء الإسلام، وكان بين الملكين العظيمين علائق ومراسلات منتظمة، بيد أنَّها لم تكن ودية دائماً »[1].

ونظرًا لكثرة البعثات السفاريَّة من والى العالم الإسلامي، وضعت المؤسسة السياسيَّة والإداريَّة شروطًا للرحالة/السفير، فيجب أنْ يتمتع بمواصفات وسمات تؤهله لتحمل المسؤوليَّة السياسيَّة، منها الثَّقافية والدينيَّة والاجتماعيَّة، وترتبط المؤهلات العالية بدرجات نجاح المهام وتذليل الصعوبات والعوائق «كان الباشاوات يختارون بعض العلماء للقيام بهذه المهمة الديبلوماسيَّة، وعلى سبيل المثال فإنَّ الداي عمر باشا (1817-1815)، كان قد كلف مُحمد بن العنابي للقيام بسفارة إلى المغرب الأقصى، طلبًا للمساعدة العسكرية من السلطان سليمان بعد حملة اللورد إكسموث (1816)، كما قام بسفارة أخرى إلى اسطنبول عام 1817»[2].

وتزخر كُتب تاريخ أدب الرحلات السفاريَّة، برحالة/سفراء جمعوا العِلم والمال والدعابة والذكاء، فقد ذكر ابن دحية في "المطرب من أشعار أهل المغرب" أنَّ السفير الغزال « كان الغزال في اكتهاله وسيمًا، وكان في صباه جميلاً، ولذلك سمَّى بالغزال. ومشَى إلى بلاد المجوس وهو قد شارفَ الخمسين وقد خطه الشيب، ولكنَّه كان مُجتمع الأشُدّ، ضَرْبَ الجسم، حَسن الصّورة، فسألتْه يومًا زوجةُ الملك - واسمها نود- عن سنّه، فقال مُداعبًا لها: عشْرون سنة، فقالت للتَّرجمان: ومن هم من عشرين سنة يكون به هذا الشّيب؟ فقال للترجمان: وما تنكر من هذا ؟ ألمْ ترَ قطّ مُهرًا يُنتج وهو أشهب؟ فضحكت نود، وأُعجبت بقوله »[3].

1- محمد عبد الله عنان، سفارة ألمانية إلى بلاد قرطبة في عهد عبد الرحمن الناصر، مجلة الرسالة، العدد 237، بتاريخ 1938، ص،

2- أبو القاسم سعدالله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج1، مرجع سابق، ص،405

3- ابن دحية (ذو النسبين، أبو الخطاب عمر بن حسن، المتوفى سنة 633هـ) المطرب من أشعار أهل المغرب، تحقيق إبراهيم الابياري، حامد عبد المجيد، أحمد أحمد بدوي، دار العلم للجميع، د ت، بيروت، ص ص، 143-144.

وتشدَّد بعض السياسيين في تحديد شروط السفير، لعلمهم بدهاء السياسة المركزيَّة الغربيَّة التي تَعتبر، الآخر هامشًا، يمكن التلاعب به، وفقًا للنظرة الاستعلائيَّة التي يتأسَّس عليها الفكر الغربي، لذلك فالسلطان عبد الرحمن بن هشام حين طلب منه الفرنسيون إرسال سفير للتفاوض والتباحث بعد احتلال الجزائر، وضع معايير دقيقة للسفير وطالب بتعيين « شخص تجتمع فيه جميع الصفات المميزة وهي: أنْ يكون ذا مظهر خارجي مهيب، مُتصفًا بالذكاء واتقاد الذهن وأنْ يكون من ذوي الحسب والنسب ويحتل مكانة ساميَّة في الدولة »[1]، فاجتمعت هذه الصفات والشروط في الصفار(عبد القادر أشعاع) فوقع الاختيار عليه، لتمثيل المخزن المغربي، وقد كان أيضًا صاحب مالٍ وإمكاناتٍ بحيث تحمَّل نفقات السفارة، دون أنْ يحتاج إلى تمويل الدَّولة وتسخير إمكاناتها الماديَّة لإنجاح السفارة « لكن أشعاع بعيدًا عن مستوى تكوينه التعليمي، وعن مؤهلاته وقدراته المتنوعة، كان يمتلك ما هو أهم من ذلك بكثير، إلا وهو ثروته الطائلة التي سمحت له بتحمُّل كلِّ الأعباء الماليَّة لمصاريف البعثة السفاريَّة »[2].

لمْ تكنْ الرحلات السفاريَّة كُلها مرتبطة بالأسرى وعلاقات الحروب، وما يترتب عنها من معاهدات صلحٍ وسلامٍ وحُسْن جوارٍ، وتبادل للأسرى من الجنود، فلمْ يكنْ الأسرى من المسلمين المغاربة والأندلسيين كلهم جنود وعسكريون، بلْ كانت منهم فئة من العُلماء، تمسَّك بها الإسبان النصارى وحاولوا استغلالهم ثم مُقايضتهم وبعضهم تمَّ تقديمه هدية وقُربانًا للكنيسة البابويَّة في رُوما[3]. وتوزعت مهامهم بين مُمارسة الطِّب ونسخ المخطوطات ونقل العلوم والتدريس «إنَّ مجموعة خاصَّة مِن الأسرى المُسلمين كانت تتشَّكل من نخبة صغيرة من المُثقفين استخدمت لانجاز بعض المهام الخاصَّة، يُمكن التمييز بين ثلاثة أنواع من العُلماء حسب كفاءتهم. في البداية كان رجال العلوم الدنيويَّة... وفريق آخر استخدم في نسخ المخطوطات العربية، لقد كان الناس في اسبانيا المسيحية في أمس الحاجة إلى النصوص العربية لممارسة الطب العربي »[4].

وتذكر المصادر التاريخيَّة والدراسات الرَّحليَّة، إنَّ رحلة الغزال إلى كارلوس الثالث (Carlos III) عام 1179هـ-1766م، لمْ تكن سياسيَّة بحتة، على الرَّغم من خبراته في السفارات السياسيَّة

1- محمد بن عبد الله الصفار الأندلسي التطواني، رحلة الصفار إلى فرنسا، مرجع سابق، ص ص، 39-40.
2- المرجع نفسه، ص، 41.
3- يذكر الباحث والمستشرق الإسباني ب.ش.فان كونيكسفلد، أن الجغرافي المغربي الوزان الفاسي الغرناطي، كان عائدا من رحلته إلى مصر عبر البحر سنة 1519، فأسره قراصنة صقليون وفي حوزته المسودات التي وضعها خلال رحلاته في إفريقيا، وعندما علموا بقيمته قدموه هدية إلى البابا ليون العاشر في روما الذي نصره في السادس من يناير 1520 وسمّاه بإسمه الخاص يوحنا ليون.ينظر:
ب.ش.فان كونيكسفلد، الأسرى المسلمون في أوروبا الغربية خلال القرون الوسطى المتأخرة، مجلة دفاتر الشمال، العدد 5، المغرب، يناير 2002، ص،23.
4- المرجع نفسه، ص، 23.

لتحرير الأسرى، بلْ كانت ثقافيَّة أيضًا، فهي تحمل في جزئها الثاني تحرير المَخطوطات العربيَّة المغربيَّة المُصادرة من قبل النصارى «من أجل إطلاق الأسرى المغاربة والتفاوض على معاهدة صداقة وسلام والحصول على التراث المغربي من الكتب والمخطوطات العربية»[1]، وهو الدور الذي أنيط به أيضًا أبو عبد الله محمد بن عبد الوهاب بن عثمان المكناسي الذي أوفده الأمير سيدي محمد بن عبد الله عام 1193هـ - 1779م لتجديد الصلح وافتكاك [2] الأسرى الجزائريين باسبانيا وإعادة التراث والكتب والمخطوطات [3].

وقد تكون الرِّحلة سفاريَّة رسميَّة ولكنها بعيدة عن القضايا السياسيَّة المعقدة والمركبة، كرحلة ابن فضلان التي جاءت بناءً على طلب ملك البلغار "الموش بن يلطوار"، طالبًا وراجيًا من الخليفة العباسي المُقتدر بالله، أنْ يزوده بسفارة إلى مملكته لشرح مبادئ الإسلام، وأنْ يرسل الخليفة من يبني للقيصر مسجدًا يطلُّ من مِحرابه على شعبه، وقلعة حصينة لمُجابهة الأعداء من الخزر، فاستجاب الخليفة لطلبه ومراسلته وتحركت القافلة من بغداد الخميس 21 يونيو/حزيران من العام 921، من العراق إلى آسيا الوسطى عبر إيران ووصلت إلى بلاد البلغار أو الصقالبة على نهر الفولغا يوم الأحد 12 مايو 922، بعد رحلة شاقة استغرقت 11 شهرا، وتضمُّ وفدًا رسميًا قام فيها أحمد بن فضلان بدور الكاتب.

وقد حافظت الرّحلة السفاريَّة على البنيَّة الفنيَّة العامَّة للرِّحلة العربيَّة من البقاء على الوحدات التكوينيَّة التأسيسيَّة، من بنية الانطلاق ثم المسار والوصول فالعودة، ولكنها أضافت تركيبَّة جديدة تتعلق بوصف مراسيم الاستقبال الرسميَّة، باعتبارها انعكاس لمكانة الدولة وحاكمها «فإذا هو طليق الوجه (وزير الخارجيَّة)، ظاهر البشر، يتلمح منه الجَّد وجميل الأوصاف، بالاعتراف بالحَّق والإنصاف، وقد خاطبنا خطابًا تبين منه أنَّه عاقل لبيب، بأدب وترحيب، وقابلناه بمثل ذلك، وهنأناه بالمرتبة التي نالها، والوزارة التي ترقى إليها، فسرَّه ذلك الخطاب، وأجاب عنه

1- محمد بشير العامري، دراسات حضارية في التاريخ الأندلسي، دار غيداء، ط1433،1هـ/2012م،عمان، ص، 127.

2- يذهب الباحث ب.ش.فان كونيكسفلد، في محاضرة ألقاها، كخطاب افتتاحي لتقلد منصب أستاذ كرسي للتاريخ الديني للإسلام في غرب أوروبا، بجامعة ليدن بتاريخ 4 فبراير 1994، إن افتكاك الأسرى والتفاوض بشأنهم وافتدائهم، في الإدارة العربية، أصبحت مهنة مستقلة يعرف صاحبها ب "الفكاك" وغالبا ما يكون تاجرا وصاحب علاقات دولية. أما في البلاد المسيحية فظهرت مؤسسة (Alfaqueque) المرادف للمصطلح العربي "الفكّاك"، وكان الفكّاكون غالبا من اليهود مهمّتهم مرافقة الأسرى إلى البلاد الإسلامية وفي طريق عودتهم يرافقون الأسرى المسيحيين إلى البلاد المسيحية. ينظر: الأسرى المسلمون في أوروبا الغربية خلال القرون الوسطى المتأخرة، مرجع سابق، ص، 21.

3- محمد بشير العامري، دراسات حضارية في التاريخ الأندلسي، مرجع سابق، ص، 128.

أحسن جواب، واظهر التَّأسف على كلِّ ما صادفناه من عظيم مصيبتهم، التي هي موت ملكهم، ثم وعد بكلِّ جميل، وبقضاء أغراض سيدنا الشريفة الحقير منها والجليل »[1].

ويُجمِع أغلب الرحالة/السفراء على أنَّهم نالوا الاستقبال الذي يليق بِمقامهم ومقام دولتهم، حتَّى في حَالات الضعف، فكان الآخر، مُحترِمًا للتقاليد الدبلوماسيَّة وأصول الضيافة « لقينا الوكيل الميوردوم ومعه من معه من الأعيان والشلظاظ، فسلَّم ورحب ودخل بنا الدار ويسمونها البلاصيو، ومعناه المشهور، فجعلنا نَمرُّ بالجماعات من الأعيان والاكابر، فيسلِّمون... ودخلنا قبَّة كبيرة لقينا ببابها كاتب الديوان... فلقِينا أحسن الملاقاة... ودخل بِنا قبَّة اخرى لها باب، ومن هذه القبة وجدنا الطاغية واقفًا على قدميه، وقد جعل في عنقه سلسلة مِن ذهب، وتلك هي عوائد ملوك العجم، اذْ هي عندهم بمثابة التاج... فحين دخلنا عليه رحب وهش وبش، ولم يقصرْ في الترحيب والاكرام، وسأل عن سيدنا المنصور بالله تعالى سؤالاً كثيرًا، وحين ذكره أزال شمريره من على راسه اجلالاً وتكريمًا...»[2].

ويُدرك مِنْ خِلال وصف طقوس ومَراسيم الاستقبال التي كانت غالبًا مَحل إعجاب ودهشة الأنا، إنَّ الآخر الغربي، كان مُنظمًا، يمتثل للقوانين والبروتوكولات المعمول بها، في استقبال زواره وضيوفه، وإنَّ هذه المراسيم تؤدى وفق ضَوابِط و تشريعات تحدِّدها القوانين والدساتير، وهي تمثِّل وتعكس في مجملها الصورة الحضاريَّة للآخر في تعاملاته الرَّسمية « فتلقينا بِه وبقرينته فَرَحبَا ولاطفا في القول أحسن مُلاطفة وسأل عن الحضرة الشريفة فأجابه السَّفير عن ذلك كلّه بأحسن عبارة ثم خطب السَّفير الخطبة المهيأة للاجتماع به فترجمت له وهو يُنصت لها بسكينة ووقار، وبعد الفراغ منها ناوله السَّفير الكتاب الشريف... فتلقاه منه ولي العهد بيده بغاية التَّعظيم والاحترام ثم أجاب عن الخطبة بما اقتضاه المقام »[3].

وباستعراض نماذج من الرَّحلات السفاريَّة إلى الغرب، أي إلى "الآخر" المُختلف، نعثر على مفارقة عجيبة، تتمثَّل في أنَّ أغلب الرَّحلات دواعيها سياسيَّة، مِنْ تحريرٍ للأسرى، إلى مُفاوضَات حول قضايا سياسيَّة عالقة أو دعوة لإقامة علاقات دبلوماسيَّة، لكنَّ الرحالة/السَّفير يتجاوز مهمته الدبلوماسيَّة، ليتقمص أدوار المثاقفة ومسؤولية النَّهضة والتنوير، ونشأ عَنْ هذا التَّوجه، ظهور معجم ثنائي الوظيفة، الأول تواصلي يتجلى من خلال الإعجاب والانبهار

1- أبو العباس أحمد بن محمد الكردودي، التحفة السنية للحضرة الحسينية بالمملكة الإصبنيولية، المطبعة الملكية، 1883- 1963، الرباط، ص، 46.
2- محمد الغساني الأندلسي، رحلة الوزير في افتكاك الأسير 1690-1691، مرجع سابق، ص ص، 70-.71
3- محمد الغساني الأندلسي، الرحلة التتويجية إلى الديار الانجليزية (1902) تحقيق، عبد الرحمن مودن، ط1، دار السويدي، 2003، أبو ظبي، ص، 59.

بمنجزات "الآخر" الصناعيَّة والعسكريَّة « وقد أقمنا بهذه المدينة (يقصد مرسيليا) يومْين للاستراحة وخرجنا منها قاصدين باريز على طريق الحديد المبتدعة عندهم. وهي من عجائب الدنيا التي أظهرها الله في هذا الوقت على أيديهم تحير فيها الأذهان ويجزم الناظر إليها بديهةً أنَّ ذلك من فعل الجان وأنَّه ليس في طوق إنسان »[1]. وقد يعجز البعض الآخر عن الوصف وتفسير أسباب الرّقي والازدهار، فلا يجد إلا عبارات التَّعبير عن الدَّهشة والحيرة « ورأيت هنالك من العجب العجاب، ما يسحر العقول ويبهر الألباب »[2].

والحقيقة أنَّ اللُّجوء إلى وصف المنجزات الغربيَّة بالخارقة والساحرة والآخذة بالألباب، سمة مميَّزة للرِّحلة العربيَّة نحو الآخر/الغربي المُتحضِر، حيث تتكرَّر، هذه العبارات كدليلٍ على الصَّدمة الحضاريَّة وعلى الآثار السيكولوجيَّة التي خلفتها في الذات العربيَّة، فتنتقل الذات المُنهزِمة حضاريًا بين تناقضاتٍ سلوكيَّةٍ جليَّةٍ، فرغم كُفر هذا الآخر وفسَاد عقِيدته وسُوء خلقه إلا أنَّه مُدهِش في منجزاته، فالبرق مثلاً يوصف على أنَّه ضربٌ من الجنون والسِّحر « وقد سمعت أنَّ أجرة ثلاث عشرة كلمة من باريز لمرسيلية بريالٍ والقليل في الكثير كثير وقد رأيت في هذا البيت الذي دخلناه تسعين سلكًا كلُّ سلكٍ لبلاد وجلُّها يَخدُم وخدمتها في اللُّيل والنَّهار وعدد الرجال المقابلين لكلِّ سلكٍ أربعة يتداولونه أربع ساعات للواحد وهذه الآلة ممَّا يُذهل ذِهن العاقل ويستريب فيه السامع والناقل، وكلَّ ما أمعنت النَّظر فيها، لمْ أجدْ عبارة تشتمل على حقيقتها وتستوفيها، على أنَّ كثيرًا ممن ينظر إليها لا يعرف كيفيَّة الدَّلالة عليها، بل ولا يحسبها إلا من طريق السحريات... وقد كان مَعَنا بعض المُغفلين فلمّا رآه، واستعظم باطن أمره ومرآهّ ، سألناه عمَّا فهم منه واستخبرناه بأيّ عبارة يعبر عنه، فقال لنا أنَّه مثل خبر الأعراب الذين يخطون في الرَّمل ويضربون الفال في قريعة الأنبياء، ويعبرون عمَّا في قلبك من الأنباء، كلا بل هو من الأمور المذهلة، والأشياء المشكلة والأدواء المعضلة، قد قربوا البعيد، وهونوا الخطب الشديد »[3]، فالذات الواصفة مهما استترت واختفت وراء مرجعياتها إلا أنَّها تقرُّ وتعترف بقيمة الحضارة الغربيَّة وتقف بإجلالٍ أمام العقل العلمي للآخر، والاندهاش الوارد في هذا الخطاب هو موقفٌ من العقل العلمي والتَّشريع التطبيقي الوظيفي الذي يتجسد في الفعل والممارسة.

1- إدريس العمراوي، تحفة الملك العزيزبمملكة باريز، تقديم وتعليق وترجمة، زكي مبارك، منشورات الشمال، 1989، تطوان، المغرب، ص، 44.
2- محمد الغساني الأندلسي، رحلة الوزير في افتكاك الأسير، مصدر سابق، 26.
3- إدريس العمراوي، الملك العزيزبمملكة باريز تحفة، مرجع سابق، ص، 85-86.

أمَّا الموقف الثاني فهو مَوقف الرَّفض والإنكار للمنجز الحضاري الغربي، واعتباره نصيب الدنيا ومالهم في الآخرة من نصيبٍ، وما وصلوا إليه هُو ابتلاءٌ ليُحرَمُوا مِن نعيم الجَّنة ومَا وَعَد الله بِه عباده المؤمنين «ووجدنا أيضًا من الأواني الرَّفيعة، والثريات من الذَّهب والفضة، والكراسي المَفروشة بالحَّرير، والمُرصعة بالذَّهب، ما لا يحصى ولا يحدّ ولا يستعصى، وذلك كلُّه مصداقا لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم « الدنيا سِجن المؤمن وجنَّة الكافر »[1]، ويبقى التَّمركز العقدي هُو محور الرَّحلات السفاريَّة، فكلُّها تنطلق من دار الإيمان إلى دار الكفر، والرحالة/السفير يبقى مُتخندقًا ومُتمسكًا بعقيدته وهويته الإسلاميَّة « مِنْ نِعم الله تعالى أنْ جَعلنِي مُسلمًا في بلاد الكفار... وقد جعل الله في قلبي محبة الخروج من بلاد الأندلس مهاجرًا إلى الله تعالى ورسوله »[2] وتبقى العقيدة الإسلاميَّة والإيمان بالله ورسوله نِبراسٌ ومنهاجٌ للرحالة السفراء فَهُمْ يستحضرون المبادئ الشَّرعيَّة والفقهيَّة في كلِّ الظروف وفي كلِّ المُناسبات « وَبِتنا في السَّفينة بِنِيَّة الخرُوج في البَّر في الغد، وتلك الليلة على طولها، نرى في النوم، أني كنت نتلوا سورة (الإخلاص) وبعد أنْ نزلنا في البر بان لي أن قرأت ﴿ قل هو الله احد ﴾ كان لي تثبيتًا على التَّوحيد، والأمر من الله تعالى إذْ كُنّا نازلين ببلاد الشرك »[3]، ويرفض العمراوي دعوة الذهاب للمسرح أو ما يسميه بـ "الفُرجات" والاستمتاع بالعروض بحجَّة تَعارُضِها مع الشَّرِيعة الإسلاميَّة « وقد عرضوا علينا الذهاب لبعض الكمديات، فاعتذرنا في واحدة فيها الغناء والرَّقص، بأن الغِناء لا نفهمه، ومَا لا نفهمه يثقل علينا سماعه، وبأنَّه يُحرم علينا في ديننا النظر إلى النساء التي يرقصن »[4].

قد يتجلى التَّمركز العقدي أيضًا في مَوْقفين تُفرزهما الرَّحلة السفاريَّة، الأول في أنَّ بعض المواقف تتأرجح بين السَّلب والإيجاب، القبول والرَّفض، ففي مراسيم الاستقبال الرَّسميَّة كثيرًا مَا يبالغ الرحالة في استعراضها، كدليلٍ على هيبة الدَّولة وسلطانها، وفي الآن نفسه يتمُّ ذمُّها ورفضُها باعتبارها مِن مظاهر التَّبذير والإسراف، وهذا ما يجعل القوم مِنْ إخوان الشياطين. والموقف الثاني هو أنَّ هذا القوم الكافر لا يستحق كلَّ هذه الحَضارة، فهو لا يُحسِن الاستمتاع بها، بقبح أشكالهم وثقافتهم وعقائدهم «فيَا خسارة تِلك المناره البهيَّة، ويا شوم تلك الساحات الزهيَّة، قد كدر جوها بسكانها، ولبست من الحداد غاية إمكانها وكيف لا وعمارها ما بين عابد

1- أبو الجمال محمد الطاهر بن عبد الرحمن الفاسي، الرحلة الإبريزية الى الديار الإنجليزية، مصدر سابق، ص، 13

2- أحمد بن قاسم الحجري (أفوقاي)، رحلة أفوقاي الأندلسي 1611-1613، تحرير، محمد رزوق، ط1، دار السويدي، 2004، ابوظبي، ص، 19.

3- المرجع السابق، ص، 49.(نرى في النوم ...كنت نتلوا...قراة...) تراكيب حرفية واردة في المتن الرحلي.

4- إدريس العمراوي، الملك العزيز بمملكة باريز تحفة ، مصدر سابق، ص، 90.

صليب وقسيس وسَاعَ في طاعة إبليس على أنَّهم ما تمتعوا بها تمتع لذة وانبساط، ولا ضربوا حول ذلك الوادي خباء زهور ولا جلسوا للسرور على بساط، ولا ركبوا في تلك المروج عناق الخيول ولا جروا في تلك المنتزهات أطراف الديول، وإنَّما يمرون فيها مُرُور العفاريت، ويسعُون فيها أشباه السعالى راكبين على زعازع من الحديد والحريق تخرق فجاج تلك الطريق كأنَّما تصعد إلى الجو أو تهوي من مكان سحيق وإذا سئموا من التَّعب ومالوا إلى الاستراحة وأرادوا التَّمتع بتلك الساحة، دخلوا بيوتًا حرجة في داخل الخان وتعاطوا كؤوسًا أمرّ مِن الحنظل يسيغونها بنتن ذلك الدخان وخرجوا يعربون كالخنازير ويرقصون كالقردة وينهقون كالحمير، وجوههم بالحلاق مشوهة وحديثهم صفير ونعير وقهقهة »[1].

وَلعل التَّفسِير المَنطِقي للموقفين يعود إلى الصَّدمة التي خَلفتها الهزائم العسكريَّة التي رجت وخلخلت وعي العرب عمومًا والمغاربة خصوصًا بمختلف النخب والطبقات، فجاءت الكتابات في أغلبها عِبارة عن ردود أفعال، تباينت بين الرَّفض المُطلق للتعامل مع الغرب، وبين الاعتدال والانفتاح والدَّعوة والتَّرغيب في الأخذ بأسباب التَّقدم والنَّهضة التي نهل منها الآخر الغربي.

ككلِّ القضايا الخلافيَّة الجدليَّة فقد ظهر موقف وسطي مُتأرْجِح بين القبول والرَّفض، يحاول تكييف المُنجزات الحضاريَّة الغربيَّة بِما يتناسب والمرجعيات العربيَّة عامَّةً والشَّرعيَّة خاصَّةً. ويتجلى هذا الموقف عَادةً في شَكْلِ نصائح وإرشادات ودَعَوات عَامَّةً، بَعِيدة عَنْ المَواقف الإجرائيَّة الوظيفيَّة التي يُمِكن أنْ تَبْرُزَ فِي شَكْل مَشَارِيع نهضويَّة « بخلاف ذلك على العَّكس مِنه تبدو نظرة الغساني إلى الأوروبيين بصفة عَامة، وإلى الإسبان على نَحْوٍ خاصٍ مُنفتحة، صَادقة في استعدادها لِتقبل الاختلاف، وبالتالي مُتقدمة على شائع عَصْرِها، على ضِفتيْ الصِّراع. وعلى هامش هذه الموضوعيَّة التي يتحلى بِها الغساني، لا يخلوا الأمر عِنْدَه من إدراك للخصوصيَّة الشَّرقيَّة والإسلاميَّة يقيم لَهَا اعتبارًا خاصًا يرفع مِن مُستواها ويحفظ لها وزنها النوعي، في مناطق خطابه »[2].

تتعدَّد الأنساق دائمًا في الرّحلة السفاريَّة، فالنصوص جَمِيعها تتجاذبها ثلاثة أنساق أساسيَّة، سياسي وديني وأدبي، ويتفاوت الحضور والوظيفة مِن نصٍّ إلى آخر، فبعض الرَّحلات يُسيطر عليها العامل السياسي باعتباره السبب الرَّئيسي، وقد يغلب الجانب الديني ويشَّكِّل المحور المركزي لأنَّه مِعيار الهوية والفارق بين "الأنا" المُؤمنة و"الآخر" الكافر، «ووقف من كان جاسًا، وكلُّ ذلك إشارة السَّلام على ملكتهم، والفرح بها، والدعاء لها، فمضت الملكة ومضينا

1- إدريس العمراوي، الملك العزيز بمملكة باريز تحفة ، مصدر سابق، ص ص، 49-50.
2- محمد الغساني الأندلسي، رحلة الوزير في افتكاك الأسير، مصدر سابق، ص ص، 19- 20.

لحال سَبِيلنا، والله يُهلك القوم الكافرين، وينصرنا عليهم أمين »[1] ، فعلى الرَّغم من أنَّ المعجم اللُّغوي الوصفي لمنجز "الآخر" يتشكَّل مِنْ مَحمُولات دلاليَّة لا تخرج عن التَّعبير عن إفادة الدَّهشة والعجب والخارق واللامألوف والمعجز إلا أنَّ التَّفسير العِلمي الذي يُفسر الظواهر ويبين أسبابها للوصول إلى نتائجها المنطقيَّة يبقى غائبًا، مع هيمنة التَّفسير السَّطحي الجاهز والحاصل، «أنهم – دمرهم الله – يستعملون أشياء تدهش، سيما من رآها فجأة، ورُبما اختل مِزاجه من أجل ذلك، ولا حول ولا قوة إلا بالله العظيم، كيف تحيلوا على إصلاح دنياهم، حتَّى أدركوا مِنها مُنَاهم، واستعملوا لذلك قوانين وضَوابِط، وفي كلِّ ما يقربهم منها غوابط، وفيه إشارة إلى أنَّ طيباتهم عجلت لهم، وذلك نصيبهم وحظهم، وفيه إشارة أيضًا إلى أنَّ الدنيا لا تزن عند الله جناح بعوضة »[2].

وقد يُسيطر الجانب الأدبي على الرِّحلة، فيُكثِر الرحالة/السَّفير مِن استحضار الأشعار والشواهد والاقتباسات والعناية البالغة بالصُّور البيانيَّة والمُحسنات البديعيَّة، كما في رِحلة التَّمكروتي في "النفحة المسكيَّة في السّفارة التركيَّة "« وجَد التمكّروتي نفسَه مُوَزَّعاً بيْن إكْرَاهيْن: إكْرَاه الحكي وإكرَاه اللُّغة، أيُّ إكْرَاه تقديم الدَّليل على عُلُو كَعبه فِي البلاغة والتَّنمِيق. فبدل أنْ يقُودك الرحالةُ أفقيًا وعموديًا يَزُجُّ بِك فِي ذاكرته لتغرقَ في الطباق والمقابلة والقرينَة والمَجاز العقلي والاستغراق والإطناب المطنبْ الذي يُكرّرُ نفسه ويتشابَهُ حَدَّ الملل، لتَجِدَ نفسك في الأخير تنتقل مِنْ مَعلوم إلى معلومٍ »[3].

وَلكن يبقى الفكر المِحوري المُسيطر والمهيمن كخطاب مسئول، هو ذلك المجسد للتَّفوق العلمي والمُنجز الحضاري الغربي، باعتباره جوهر الاختلاف بين الحضارتين العربيَّة/الإسلاميَّة والغربيَّة، فلا تخلو رِحلة سفاريَّة من تبيان مواطن التَّفوق في الحضارة الغربيَّة، ورصد مظاهر التقنيَّة والتَّطور العمراني. إلا أنَّ التعامل مع "الآخر" الغربي المُتقدم لمْ يَرْقَّ إلى مستوى التثاقف الايجابي، بلْ بَقِي رَهينًا للنَّظرة الفقهيَّة، واعتبار المنجزات زخرفًا دنيويًا، لا يليق بالأمَّة المُصطفاة أنْ تغترّ به ويميل الخطاب الواصف في أغلب صِيغه المُختلفة إلى السخريَّة والاستهزاء وتصغير الشَّأن، والاحتكام إلى النّصوص الفقهيَّة لتفسير ظواهر المدنيَّة والتَّطور العلمي.

1- أبو الجمال محمد الطاهر بن عبد الرحمن الفاسي، الرحلة الإبريزية الى الديار الإنجليزية، مصدر سابق، ص، 17.
2- المصدر نفسه، ص، 19.
3- علي بن محمد التمكروتي، النفحة المسكية في السفارة التركية، 1589، تحقيق، محمد الصالحي، ط1، دار السويدي، 2007، أبو ظبي، ص ص ، 18-19 .

أمَّا النَّسق الديني/الفقهي فهو الخطاب المُهيمن والأكثر حُضورًا باعتباره المرجعيَّة والهويَّة، ولكنَّه قد يتنازل ويترك مكانه للنَّسق السياسي، في حالات بُرُوز الآخر/الكافر، حَيْث يستوجب الدّين معرفته، ويصبح ضَرُورة، وبالتالي فرضًا لابد مِن إدراك مَواطِن قوته وجَوانِب ضَعفه، للسَّيطرة عليه أثناء المواجهات والصدامات العسكريَّة، وَلكن المُفارقة التي رُبمَا كان المُتلقي العربي ينتظرها هِي مَتى تتحوَّل مُنجزَات الآخر/الكافر إلى مَقْصَدٍ مِنْ مقاصد الدين يستوجب دراستها ومعرفة أسبابها ومُقوماتها ومكوناتها، وتقديمها كأولويَّة من أولويات المشاريع النَّهضويَّة، التي يتمُّ فيها إتباع المَشروع والمنجز منذ لحظته الجنينيَّة إلى تجسيده كمادةٍ وآليةٍ وفكرٍ تنويري.

وتتفاعل الأنساق الثلاثة (الديني والسياسي والأدبي) داخل المتن الرَّحلي الواحد، حَيث يتحول الرحالة/السَّفير إلى مُتعدّد، تتجاذبه وظائف متنوعة وانشغالات كثيرة، فهو الفقيه المفتي الذي يقيم المواقف والسلوك ويخضع الفعل في حركيته إلى مبادئ الشَّريعة، التي يُحدّد مِنْ خِلالها المُباح والممنوع ومَا إليها من الأحكام الفقهيَّة، ويتحول إلى دبلوماسي وسياسي، فيتقمص أدوار الدَّهاء والمُجامَلة وفق مَصَالح دولته وَمَا تقتضيه الأعراف المَشرُوعة في مِثل هذا الضَّرب من الوظائف، ولعل من أبرز المهام التي أوكل بها وتبناها الرحالة/السَّفير هي تلك المُتعلقة بمهمة "المقرر" وهي العملية التي لا تخلو رحلة منها، وذلك حين يتحول الرحالة إلى مُلاحِظٍ ونَاقِدٍ وجَامعٍ ومُصورٍ لكلِّ مَا تقع عليه عينه من مُنجزَات غيريَّة، تُشكِّل الفارق بين الأنا المُرتحِلة والآخر المَنظُور إليه، وفي هذا المَجَال يصبح الرحالة مسئول عَنْ تخلف بلاده، مَحكُوم عَليه بتبيان أسباب تقدم الآخر، مَعَ تعليل وتبرير كلِّ مَا وصل إليه من تقدم وازدهار. فالتفاعل بين الأنا المهزومة والآخر المنتصر حضاريًا وعسكريًا، أنتج إستراتيجيَّة خطابيَّة تتمحور حول التَّمركز الذاتي والشَّخصي الذي يتخذ من التراث والعقيدة أرضيات للتَّفسير والتَّأويل والتَّبرير، وفي هذه الحالة يمكن إدراك خطين متناقضين يحملان دلالات المَّدح والذَّم، الإعجاب والتَّقبيح، الانبهار والتَّمييع في نفس الآن.

رِحلة المثاقفة/الحضاريَّة/ الأنا والآخر

يُقصَدُ برِحلة المُثاقفة، الرحلات إلى الغرب خاصَّة، والتي تجاوزت الارتحال الرَّسمي في إطار المهام الدبلوماسيَّة أو الوظائف الإداريَّة المُتعلقة بالتبادلات التجاريَّة والقضائيَّة. فهي رحلات غالبًا مَا كانت فرديَّة، إراديَّة، تُهَيكلها فكرة أساسة جَوْهَرها، الإطلاع على مَا وَصَل إليه الآخر مِنْ تَقدمٍ وازدهارٍ. بالإضافة إلى ذلك أنَّها لا تشَّكِّل مُواجهة بين الأنا والآخر، فالصدام القائم ليس

مَاديًا ولا احتكاكًا مباشرًا، يأخذ شكل المواجهة العسكريَّة أو حتّى الصراع الذاتي الشَّخصي، وإنَّما تأسس الصراع والمواجهة في إطار الذات نفسها، فهو صِرَاع داخلي، فكري ونفسي ووجودي، يتبلور في مُسَاءلة الأنا لنفسها، لِمَاذا؟ وكيف؟ بمعنى لِمَاذا تقدم الآخر؟ وتقهقرت الأنا؟ وتعدَّدت المُقاربات والتأويلات والقراءات حول الأسباب، هل هي أسباب مُتعلقة بالإمكانات أمْ بالمناهج أم في الذات نفسها؟

وَحَول هَذه المحاور سافرت الذات العربيَّة إلى "الهناك" أي الفضاء الغربي بكلِّ مَحمُولاته العلميَّة والتقنيَّة والثقافيَّة، متناسية لذة الاستمتاع بالسَّفر والتَّخفيف عن النَّفس مِن مَشاق الحياة وصُعوباتها، وانشغلت بأسئلة النَّهضة، واصفة تارة منجز الآخر ومفسرة ومعللة أسباب التَّقدم ومقترحة في حالة أخيرة الحلول.

هذه الرِّحلة المَهمُومة بأسباب التَّقدم، الباحثة عن وجودها في مرآة الآخر الغربي المُختلف، هي مَا يُصطَلح عليه، برحلة المُثاقفة، والمُثاقفة مُصطلحٌ سوسيولوجي أنثربولوجي « مُقترح من أنثربولوجي أمرِيكا الشمالية في حدود، 1880 وكان الإنجليز يستعملون بدلاً عنه مُصطَلح التبادل الثقافي (Cultural exchange) في حين آثَرَ الإسبان مُصطلح التَّحول الثقافي (Transculturation) وفضل الفرنسيون مفهوم تداخل الحضارات (Interpénétration des civilisations)، إلا أنَّ الملفوظ الشَّمال أمريكي هو الذي أصبح أكثر تداولاً وانتشارًا »[1]

والمَقصُود بالمُثاقفة جملة التَّغيرات (السِّلبيَّة والايجابيَّة) التي تَحدث بحكم التَّواصل والتفاعل والتَّكيف بين الثقافات، ويأخذ هذا التَّواصل والاحتكاك أشكالاً مُختلفةً، مِنها مَا هو قَسْرِي مَفرُوض، كما في الشَّأن الاستعماري الذي يتجسَّد في الغزو الفكري، وتعميم النَّموذج الثقافي، وقد يكون التَّواصل إراديًا وتلقائيًا كما في الحالات التِّجارية والرَّحلات والتَّرجمة وغيرها.

وتتحدَّد النديَّة ومظاهر التَّبعيَّة وفقا لقيمة الأنا وقوتها ومساهمتها في الإنتاج المعرفي الايجابي والمُؤثر، فكلما كانت الأنا منتجة وفعالة كانت معادلة التواصل والتثاقف في توازن، واستقام الاحتكاك بين الأخذ والعطاء، الإنتاج والاستهلاك، وفي الاختلال تتحوَّل المعادلة إلى هيمنة وسيطرةٍ وبسطِ نفوذٍ تذوب وتتماهى فيه الأنا المستهلكة في الآخر المنتج.

والصيغة الصَّرفيَّة للمثاقفة، تُفيد المشاركة والرَّغبة في التَّواصل والتَّحاور والتَّثاقف حتَّى تحدث عملية التَّغيير في الأنماط الثَّقافيَّة، وربما هنا يكمن الفرق بين المُثاقفة والغزو الثقافي، إذْ تنتفي

1- Roger Bastide, « *Acculturation* », Encyclopædia Universalis, consulté le 25 juillet 2016. URL: http://www.universalis.fr/encyclopedie/acculturation/.

الرَّغبة في الحالة الثانية، وتزول فاعليَّة حضور الأنا الإراديَّة وتستبدل بتبعيَّة الالتحاق بالآخر والتطابق معه.

وفي مسار النهضة والرَّغبة في الخروج من ظُلمات التَّخلف، سَافر الرحالة العرب إلى الآخر عبر العصور، برِسالة واحدةٍ وهدفٍ مرسوم ومحدَّد، اكتشاف الآخر، لتقييم الذات ومعالجة أمراضها. فلا تخلو رِحلة عربيَّة قديمة أو حديثة تحت أي تصنيف أدبي أو موضوعاتي من ذكر للآخر المختلف والإشادة بمنجزه الحضاري.

فاللقاء الأول المباشر بين الأنا المُتخلفة والآخر المتقدِّم، أحدث صَدمة، خلفت تفكيكًا في البنيَّة المعرفيَّة وأنظمتها، خاصَّةً ما تعلق بالجوانب الثَّقافيَّة والدينيَّة، فرصيد الأنا من المرجعيات النَّظريَّة التي كان يفتخر بها ويتغنى بها كأمجاد تراثيَّة وموروثات ثقافيَّة وعقائديَّة، تهاوت وانهارت بعدما، رآها مُجسدة سلوكًا وواقعًا وثقافة في المُحاكاة الأولى والاتصال المباشر والتفاعل الحقيقي.

كَما بيَّن الاتصال الأول، الفرق بين الأحكام والصُّور والإسقاطات والأوهام الراسخة في وعي الذات والتي تقوم بتأسيس وتنميط الآخر مِنْ خلالها، فصوَّرته في قوالب جاهزة وساخرة، تتجاوز المنطق والواقع، فكان التفاعل الأولي وسيلة لإسقاط الأقنعة الزائفة والتفسيرات الميتافيزيقيَّة والتَّأويلات والقراءات الذاتيَّة. «وغنيٌ عَنْ البيان أنَّ تغير ذهنيَّة الرحالة يستتبعه قَلقٌ وتمزقٌ داخلي إذْ يتنازع المرء مؤثرات متناقضة: فَمن جهة تمسك العربي بهويته الشَّرقيَّة العربيَّة القائمة على الموروث التليد الذي مثل الاستمرار في الزمان، ثم أثار إعجابه بالغرب وتقدمه سؤالا آخر: إلى أي حدٍّ كان تمسكه بهذا الموروث العربي الأصيل سبب جموده، وتخلفه ولذلك رغب، من جهة ثانية، في اقتباس الحضارة الغربيَّة التي اعتبرها عنوان القوة والتَّطور»[1]. وكانت الصَّدمة الأولى للذات العربيَّة ذهنيَّة ونفسيَّة وتاريخيَّة ذلك أنَّ هذا الغرب المبهر اليوم، كان بالأمس مُستجديًا وطالبًا للعلم والمعرفة العربيَّة، وَكان يسعى ببعثاته وسفاراته إلى التَّقرب من الحواضر العلميَّة العربيَّة في الأندلس، ويلهث وراء ترجمة فصول أو أبواب من كتاب طبي لابن سينا أو غيره. وكان موضوعًا وحكايةً للتندر والسّخريَّة من خلال موضوعاته السجاليَّة ومقارباته في فهم الظواهر وقتله للعلماء وقهره للفكر التنويري « وكانت هذه اليقظة في حالات عدَّة، تجربةً قاسيَّةً إذ أدَّت، على الصَّعيد الاجتماعي، إلى تحولات وتغييرات مزَّقت

1- نازك سابايارد، الرحالون العرب وحضارة الغرب في النهضة العربية الحديثة، مرجع سابق، ص، 9.

التماسك الاجتماعي، وعكست، على الصَّعيد النَّفسي، تزايدًا في الوعي الذاتي وفي الإحساس بالاغتراب »[1].

وتمخض عن هذا الجدل، مُقاربات متنوعة تتفاوت وتتباين وتتناقض أحيانًا، حول كيفيات التَّواصل والاتصال والتَّعامل مع الغرب، وحول فهم وتفسير نتائجه العلميَّة والحضاريَّة المحقَّقة والمجسدة، وبين هذا الخطاب المتعدِّد، توحد المعجم اللُّغوي في حقله الدلالي ليدُّل ويرتكز على محمولَيْن اثنين يُشكلان قطبي المُعادلة وهما: تقدُّم الغرب وتأخر الشَّرق؟

رحلات المُثاقفة انطلقت مِنْ شعورٍ ووعيٍ بتخلف الأنا وضرُورة مجاراتها ومُحَاكاتها للتطورات التقنيَّة والعلميَّة، التي شهدها الآخر، فهي رحلات مشاريع، اختلفت أسبابها ودواعيها ومَسَاراتها ولكنَّها اجتمعت وتوحدت حول هدفٍ واحدٍ وغايةٍ محدَّدةٍ: لماذا وكيف تقدَّم الآخر؟ وتأخرت الأنا، الموسومة سَرْدًا بالتَّفوق؟ وكما تعدَّدت أسباب الرحلات، تنوعت المُقاربات في تشخيص العلل، وذهبت النخب في اتجاهاتٍ وسبلٍ متنوعةٍ، تعدّد الأسباب وتحاول استقصاء حقيقة الانهيار والتَّقهقر، فمنهم من حصر الأسباب في الشرائع والدساتير والقوانين، إلى آخر اعتقد أنَّ العلة تكمن في بنية الذات نفسها وعجزها عن العمل والتَّحدي، إلى ثالث مؤمن بالمؤامرة الخارجيَّة والاستعمار والكيد للأمَّة وهكذا.

وبِصرف النَّظر عن مقاربات التَّخلف، فقد انقسمت النخب في تعاملها مع الآخر/الغرب إلى ثلاثة اتجاهات أو تيارات رئيسة، اتجاه رافض، منكر لمنجزات الغرب، داعٍ إلى الأخذ بأسباب النَّهضة من التراث، مُعتقدًا بجاهزيَّة الموروث العربي/الإسلامي وكماله لانجاز مشاريع نهضويَّة دون الحاجة إلى مساعدة الغرب، وتيار ثانٍ يدعو إلى التماهي مع الغرب والتَّخلص من كلِّ ما هو قديم وعتيد وتراثي والأخذ بأسباب الآخر وتبني وسائله للوصول إلى ما وصل إليه من منجز حضاري « أنْ نسير سيرة الأوربيين ونسلك طريقهم لنكون لهم أندادًا، ولنكون لهم شركاء في الحضارة، خيرها وشرها، حُلوها ومرِّها، وما يُحبُّ منها وما يُكرَهُ وما يُحمد منها ومَا يُعاب، ومن زعم لنا غير ذلك فهو خادع أو مخادع »[2] ، أمَّا الاتجاه الثالث فهو محور توفيقي ينحو نحو المزاوجة بين الموروث الحضاري العربي وبين المدنيَّة الغربيَّة « والغرض من ذكر الوسائل التي أوصلت الممالك الاوروباويَّة، إلى ما هي عليه من المنعة والسُّلطة

1- هشام شرابي، المثقفون العرب والغرب، ط2، دار النهار، 1978، بيروت، ص، 13.
2- طه حسين، مستقبل الثقافة في مصر، دار المعارف، ط2، د ت، القاهرة، ص، 39.

الدنيويَّة، أن نتخير منها ما يكون بحالنا لائقا، ولنصوص شريعتنا مساعدًا وموافقًا، عسى أنْ نسترجع منه ما اخذ من أيدينا، ونخرج باستعماله من ورطات التفريط الموجود فينا »[1].

والحقيقة أنَّه مهما تباينت الآراء الثلاثة واختلفت وتباينت، واصطدمت أحيانًا سجالاً ومُناظرة ونقاشًا إلا أنَّ جميعها يؤمن ويدرك بعمق الفجوة والهوّة بين العالمين ؟ وبمدى القوة التي بلغها الآخر؟ وبالوضع الذي آلت إليه الأنا في مواجهتها لتحديات التقنية والحداثة ؟ والمُستعرض لخطاب النخبة العربيَّة باتجاهاتها الإصلاحيَّة والحداثيَّة، يعثر على مُعجم موحدٍ في توصيف الآخر/الغرب، أولاً عجيب بتعبير التراثي والفقيه والإصلاحي، «والعجب كلّ العجب من الآلات التي تدخل في جوف المدفع لتشريطه متقنًا حتَّى كأنَّه من خشب بالنسبة لتلك الآلة »[2] ثم إنَّه محيّر ومبهر «وأمَّا معمل الكريطات فبه من الآلات والحركات كغيره ما يحير العقل ويتعب النظر»[3]، كما أنَّه مدرسة للتَّعلم والاستبصار «وبالجملة فرعية (رؤية) هذه الأمور فيها مَواعِظ وحكم لا تبصر، ومتعة للنَّفس لمن كان حظه النَّظر، وذلك كله من آيات الله الدالة على عظمته وقدرته الباهرة»[4]، و الخلاصة أنَّ الغرب مُذهل يتجاوز العَدَّ والحَّصر « والحاصل، أنَّ فيها من العجائب ما لا يقدر على حصره العاد، ولو استحضر القرطاس والمداد »[5].

أمَّا صورته (الآخر/الغرب) في خطاب الحداثي والتنويري، فقد عبَّر عنها بصدق المعجم اللغوي والبلاغي لخطاب الرحالة، من خلال دلالات ملفوظات الإعجاب والانبهار والحيرة وغيرها من الألفاظ والتشبيهات.

فالعربي حين انطلق إلى الغرب ناظرًا، كان مسلحًا بمرآة الوعي التاريخي والاجتماعي والثقافي، لامته وبلده وانعكست مرجعياته على نظرته في تشكيل صورة المنظور إليه. فلمْ يكنْ الإعجاب إلا وسيلة سيكولوجيَّة تعكس مدى صدمة الذات وهي ترى نفسها في مرآة الغيريَّة، مُنكسرة ومُنهزمة ومُتخلفة، فكان الإنبهار فِعل طبيعي مع الاحتكاك بالآخر/المُختلف لأول مرة لأنَّه انعكاس مباشر للأنا في المُختلف/المتطور والمتقدم، ولكن تخف حدَّة ودرجة هذا الشعور مع بداية التفسير العقلاني الموضوعي الذي يبرز الأسباب والآليات.

1- خير الدين التونسي، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، تقديم محمد الحداد، دار الكتاب المصري، 2012، القاهرة، ص، 6.
2- محمد الغساني الأندلسي، الرحلة التتويجية إلى الديار الإنجليزية، مصدر سابق، ص، 58.
3- المصدر نفسه، ص ص، 58- 60
4- المصدر السابق، ص، 61.
5- أبو الجمال محمد الطاهر بن عبد الرحمن الفاسي، الرحلة الإبريزية إلى الديار الإنجليزية، مصدر سابق، ص، 30.

أمَّا صورة الغرب ومدنيّته، فيمكن استنباطها من تصوير مدينة باريس وحدها والتي ستنوب عن كلِّ الحضارة الغربيَّة، فمَا جَاء في مَدحها ووصفها تعبير عن مدى الصَّدمة النَّفسيَّة والفكريَّة التي خلفها لقاء الأنا بالآخر « ليست باريس صنع شعب من الشعوب، ولا عمل عصر من العصور، ولكنَّها جماع ما استصفاه الدهر من نفائس المدنيات البائدة وما تمخض عنه ذوق البشر وعقلهم وعملهم من آيات الفَّن والعلم والجمال... باريس عاصمة الدنيا ولو أنَّ للآخرة عاصمة لكانت باريس »[1]. وقد يتجسد التَّقدم والتَّطور في المناهج التَّعليمية ومراكز البحوث واستراتيجيات التَّنمية وتقديس العلماء وغيرها من مظاهر التَّعبير عن إيلاء الفكر والمعرفة الأهمية البالغة والقيمة الأساسيَّة، بَعِيدًا عن المُجسمات العمرانيَّة والمادية « ومن سجاياهم أنَّهم يفاخرون برجالهم، ويعظمون النابغين منهم، وحينما مررت بشوارع باريس تجد تماثيل العظماء منصوبة في تقاطع الطرق أو واجهات القصور أو في الساحات العموميَّة، يزيد عددها عن مئة وستين تمثالاً كبيرًا، للقواد والملوك والشعراء والفلاسفة والعلماء »[2].

وأصبحت أوروبا أو الغرب أو الآخر معادلاً ومُرادفًا للقيم الساميَّة مِنْ عدالةٍ وتعليمٍ وإنسانيَّةٍ، وحرية وما إليها، حيث مَدَحَ الرحالة العرب عبر العصور هذه القيم وأعجبوا بها وتبنوها ودعوا إليها، ففي أوربا كلُّ شيءٍ مباحٍ، كل شيء في متناول اليد، والإنسان سيد نفسه، لا يحتكم إلا للقانون والضمير، هذا العالم المثالي رُغم واقعيته لم يجد له الرحالة العربي من وصف يساويه سوى أنْ شبهه بالجنَّة، وفي هذا التَّشبيه عجز واعتقاد بعدم الاستطاعة على مواصلة ومجاراة ركب الحضارة الغربيَّة أو الوصول إلى ما وصلت إليه، ونتيجة لهذه الوضع سيطرت الوعي العربي حالة من الإحباط واليأس، كانت سببًا في انزواء وانكفاء الكثير من المفكرين والمصلحين على ذواتهم بعد صدمة التقنيَّة.

تتبلور تيمة الغرب في الخطاب الرَّحلي العربي، بشكلٍ كبيرٍ ويشكّل حضورها محورًا رئيسيًا، فنجد الغرب أو "الآخر" يحظى ويفوز بفضاءٍ ومكانةٍ معتبرة في الخطاب السَّردي العربي، ذلك أنَّ معرفة الأنا مُقترنة بحضور الآخر، ولكنَّ تفكيك الآخر ومعرفة أسباب نجاحه وانتصاراته يجب أنْ يخضع للتَّشريح العلمي الدَّقيق والمنهجيَّة الموضوعيَّة، حتَّى تتمكن الأنا من مُحَاكاته والأخذ بمناهج تطوره وازدهاره، أمَّا في حَالة التقييم العشوائي والارتجالي والسَّطحي فإن الانفصام سيكون كبيرًا والفجوة عميقة وبالتالي تستحيل المُثاقفة النديَّة وتتخلف المنظومة الفكريَّة والنهضويَّة العربيَّة «فهذه الأنتلجانسيا مثلت بقدر أو بآخر، وعلى امتداد تاريخها الحديث، عامل

1- مصطفى عبد الرازق، من آثار مصطفى عبد الرازق، صفحات من سفر الحياة ومذكرات مسافر ومذكرات مقيم وآثار أخرى في الأدب والإصلاح، دار المعارف، 1957، القاهرة، ص، 399.
2- جرجي زيدان، رحلة أوروبا 1912، قدم لها، قاسم وهب، ط1، دار السويدي، 2012، أبوظبي، ص، 42.

نهضة وتقدم، ولكن هذه الانتلجانسيا عينها، أو شريحة واسعة وسائدة منها، باتت تحتل موقعها اليوم... داخل مُعادلة التَّخلف بالذات باعتبارها عَاملاً من عَوامله »[1].

تبدأ صدمة الحداثة للمُثقف الرحالة/العربي وهو يطأ بقدميه فضاء الآخر/الغرب من الطريق أي مع أول عمليات الاحتكاك، فدون أنْ يطلع على التَّركيبَّة الثقافيَّة والبنيَّة الاجتماعيَّة والسياسيَّة، يصطدم بالاختلاف في صورته الأولى مُجسدًا في الطريق والسَّفر « أعلم أنَّ قانون السَّفر في هذه البلاد أنَّ المُسافر لا يحمل معه زادًا ولا فراشًا ولا خزانةً... وذلك أنَّ هذا الطريق كلها أو جلّها عمران، فلا يفارق المار عمارة حتى يدخل إلى أخرى، وكلما وصل عمارة وجد فيها أسواقا تُباع فيها كل شيء »[2]

وبرُكوب الطريق وبداية السَّفر تنكشف خبايا وأقنعة المجهول، فيبدأ الرحالة في مُعايشة المدنيَّة والتقنيَّة التي يفتقدها في بلاده ومدينته وقريته، فيتعرف على وسائل النَّقل المُتطورة والفنادق الفارهة والنظيفة، وعلى الانضباط الذي تجسد وتجلى في السلوك والمعاملات ومن صوره الأمن « ثم إنَّ السَّفر يتيسر في هذه البلاد ليلاً ونهارًا من غير مشقة ولا تعبٍ وذالك أنَّ عندهم الأمان التام، فلا يخشى المُسافر من لصٍ ولا قاطع طريق ولا نتعرض ولأجل ذالك لا ترى فيهم من يحمل سلاحًا قط »[3]

هَذا الانبهار والإعجاب له مَا يفسّره من الناحيَّة المنطقيَّة والسيكولوجيَّة، ذلك أنَّه لمْ يتجاوزْ حُدود الوصف الواقعي لصُورة مُعَاشة، وجدت الذات نفسها جزءًا منها، وليس متخيلاً تركيبيًا لمشهد متوهم، يرجع بعض الدارسين سبب هذا التَّصور الأولي إلى صراع ثقافتيْن، الأولى بدائيَّة بسيطة في تركيبتها ووظيفتها مرتبطة بقضايا المعهود واليومي والسَّطحي الآني، وثانية معقدة مؤسَّسة على التقنية «حيث فتح الاصطدام بأوروبا على مفارقة كبيرة تمثَّلت في انتقال العالم إلى مرحلة أخرى لمْ يكنْ الوعي السائد يستوعب أبعادها، فقد كان "الفكر" هو مجرد ثقافة "شعبيَّة"، "عاميَّة"... أمَّا أوروبا فقد كانت في عالم آخر، حيث تطورت العلوم وانتشر الفكر بمعناه الحديث »[4].

1- جورج طرابشي، المثقفون العرب والتراث، التحليل النفسي لعصاب جماعي، ط1، رياض الريس، 1991، لندن، ص، 11.
2- محمد بن عبد الله الصفار الأندلسي التطواني، رحلة الصفار إلى فرنسا، مصدر سابق، ص، 127.
3- المصدر نفسه، ص، 135.
4- سلامة كيلة، النهضة المجهضة، مشكلات الفكر العربي في القرن العشرين(نظرة تكوينية نقدية) التنوير، 2011، بيروت، ص، 5.

ووفقًا لهذا التَّشخيص والتوصيف تعدَّدت المُقاربات، وانْ كانت في حقيقتها لم تتعدَّ الثلاث؛ رافض ومتماه وتوفيقي، وهي اتجاهات ومواقف، متباينة ومتناقضة في أغلبها وجوهرها، وإن أقرت وآمنت طوعًا أو كرهًا، تصريحًا أو تلميحًا بتقدم الآخر وتأخر الأنا؟

وإذا كانت حقيقة الأنا مُدركة ومعروفة، قياسًا بالآخر، الذي كشفت مرآته عن الفوارق بين العالمين، فإنَّ أسباب الخروج من التَّخلف ومظاهره والالتحاق بركب الحضارة والمدنيَّة، كانت من أهم أسباب انقسام النخب العربيَّة، فمنهم من يرى أنَّ العقل، كوسيلةٍ وبنيةٍ ومنهجٍ هو الآلية الأكثر نجاعةً للوصول، وإنَّ الغزو الحقيقي، هو ثورة العقل وما أنتجه ومَا أحرزه من فتوحات معرفيَّة وتقنيَّة لا تستطيع الحدود والجيوش أن تصدَّها «وكلُّ هذا الجمال العجيب والكمال الغريب الذي رقت إليها هذه المدينة العظيمة، إنَّما هو نتيجة مَا بَلَغ إليه العقل عندهم من التَّقدم والنجاح. فلا ريب أنَّ سُلطان عقل هذا الجيل في هذه الديار قد جلس الآن على عرش كماله، وأخذ يشُّن على العالم غارات قواته ليفتتح معاقل الطَّبيعة، ويقلب ممالك الظلام »[1].

وَكَمَا تباينت واختلفت المناهج في كيفيَّة الاستفادة من الغرب وعُلومه، اختلفت أسباب التَّخلف فمنهم مَن يعزُوه إلى الاستعمار وظروف القهر والهيمنة التي مرت بها الأمة العربيَّة والإسلاميَّة عبر صيرورة التاريخ، ومنهم من يرجع أسبابها إلى الحكام والسياسة المُعتمدة في التَّعليم وتشجيع العلم «إنَّ العلوم لا تنتشر في عصر إلا بإعانة صاحب الدولة لأهله »[2] وقد ازدهرت العلوم والبحث فيها بتشجيع الملوك والخلفاء والحكام، وبانتهاج سياسة دقيقة ولذلك سادت العلوم في العصور الإسلاميَّة الأولى. بينما بعزي آخرون أسباب تخلف العرب علميًا إلى المنظومة الفكريَّة العربيَّة والشَّخصيَّة العربيَّة التي لا تولي الاهتمام إلى العلم والى العلماء، بلْ يزداد الأمر سوءً حين تتحول فئة العلماء والمفكرين إلى نماذج وموضوعات للسخرية والهزء « يا لسوء حظّنا نحن بني المشرق... لأنَّه إذا أوجدت الصدف عندنا من له هوس مَا في العلم عَاشَ مقطوع الخرج، وربما يُحتقر ويُهان... ولا يحصل على شيء من الجوايز سوى قول الناس عنه هذا نحوي بارد أو شاعر مشعر أو بعرفينو أو فلفسوس »[3].

1- فرنسيس فتح الله المرَّاش، رحلة باريس 1867، تحقيق، قاسم وهب، ط1، دار السويدي، 2004، أبو ظبي، ص، 28.
2- رفاعة رافع الطهطاوي، تلخيص الإبريز في تلخيص باريز، مصدر سابق، ص، 16.
3- فرنسيس فتح الله المرَّاش، رحلة إلى باريس، مصدر سابق، ص، 41.

الرِّحلة النثريَّة الخياليَّة (الأسطوريَّة، الصوفيَّة، العلميَّة)

تتوزَّع الرِّحلة الخياليَّة النثريَّة في الأدب العربي عبر ثلاثة أشكال فنيَّة، الرِّحلة الخياليَّة الإبداعيَّة إلى العوالم الأخرويَّة والميتافيزيقيَّة والرحلات الدنيويَّة المتخيلة (رحلات إلى كواكب ومجرات، ورحلات الخيال العلمي) والرَّحلات الصوفيَّة، وتشترك هذه الأشكال كلها في أنها رحلات متوهمة وخيالية لم تنجز واقعًا وحقيقة وإنما تمت تخيلاً إبداعيًا، لأغراض دينيَّة أو علمية أو جمالية .

والحكي الخيالي يستهوي المتلقي ويقبل عليه، إشباعًا وتلبيةً لغريزة الاكتشاف والتَّطلع والفضول والهروب من الواقع أيضًا، ولهذا يأخذ هذا الضَّرب من الحكي أسماء متعددة ومتنوعة تتراوح أوصافها ونعوتها، بين العالم الخوارقي، العجائبي، الغرائبي، الاستيهامي، الفانتاستيكي، السحري وغيرها من المُصطلحات المعربة والمترحمة.

والرَّحلات المتخيلة صورة للتعبير الرَّمزي، والخطاب المشفر الذي يتطلب وجود مفاتيح خاصة لفك وخلخلة الدَّلالة السَّطحيَّة والولوج إلى عوالم المضمرات والمستترات، فلازالت المناهج التأويلية والتفسيريَّة تجتهد في تقريب مفاهيم ورموز المتخيل من المتلقي، سواء من الناحية الفكرية المعرفيَّة أو الفنيَّة الجماليَّة.

وتنتمي الرحلات الخياليَّة إلى فضاء معرفي مؤسس وفق أنساق من الخيال الإبداعي، الغني بالمعارف العلمية والتراثية، التي تجمع بين العلوم والمعتقدات والفلسفات، وتتَّخذ استراتيجيات خطابية متنوعة، من سرد ووصف ونقد وتناص وغيرها، وتجمع وتزاوج هذه النصوص أيضًا بين أجناس أدبيَّة كثيرة من شعرٍ وسيرة ذاتية وغيرية ونقد.

وتتجاوز الرحلات الخيالية في بنيتها المكونات التقليدية، للأطر الزمانية والمكانية، المعهودة في البنية السردية العادية، ويتجلى فضاء الخيال في تمظهراته العجائبيَّة والغرائبيَّة من خلال، مكونات البنية الرحليَّة الزمانيَّة والمكانية، فالإطار الزماني الذي يمثل مسرح الأحداث وسريانها، زمان مطلق، متحرر من التحديد، ثائر على تقاليد الضبط والدقة، فالتحديد الزمني ودقته من مقومات العالم العقلاني الواقعي الذي يصبح فيه الزمن فاعلا ومؤثرا في الشخصيات، أمَّا الزمن السرمدي اللامتناهي فهو زمن ثانوي هامشي ليس له مفعول على الموجودات والكائنات.

أمَّا الإطار المكاني فعلى الرَّغم من أنَّ الرجعيات الدينيَّة والتراثيَّة المختلفة، قد أسهبت في الحديث عن وصف عوالم العالم الآخر من جنة ونار، حتى أصبحت عوالم مألوفة واضحة المعالم، إلا أنَّ خيالية المكان وغرائبيته وعجائبيته تنشأ مِن كونه مكانًا لا تاريخيًا، ولا واقعيًا، فالأحداث تدور في فضاءات، مُخصَّصة للموتى، وبالتالي فإنَّ وصف العالمين (الجنة والنار في الرحلات الأخروية) يتجاوزان ما ورد في الكتب السماوية أو في تصورات أصحاب الملل والنحل والفلسفات الوضعية.

كما خضعت الشخصيات والمكونات العامة في الرحلة الخيالية، إلى عمليات البناء التخييلي الذي يخرجها من العادي والطبيعي والمألوف، لتأخذ أشكالا تتناسب مع التجنيس الأدبي الإبداعي، الذي يمنحها جمالية وشعرية تتماشى والأنساق الخيالية.

أشكال الرحلة النثرية الخيالية

1- الرحلة النثرية الخيالية الأسطورية

تعتبر الرحلات الخياليّة الأسطورية من أقدم، الأشكال الرَّحلية الخيالية، لارتباطها بالموروث الثقافي والديني والشعبي، وتعدُّ ملاحم السومريين والبابليين نواة لهذا الشَّكل السَّردي، الذي تغذى لاحقًا واغتنَى بالملاحم اليونانية كالأوديسة والإلياذة.

وقد شهد التاريخ الإنساني ملاحم رحلية إلى عوالم أسطورية متخيلة، كانت مادتها الأولى أفكار وأطروحات تضمنتها الكتب السماوية، والمعتقدات الوضعية التي جاءت منثورة في كتب الملل والنحل.

ومحاولة الولوج إلى عالم الغيب، مجسدا في صورتي الجنة والنار، فكرة إنسانية، سيطرت على معتقدات الإنسانية جمعاء، من تساؤلها عن مصير الإنسان بعد الموت؟

وفي هذا الشأن بدا الرحالة يتخيلون رحلات إلى العوالم الأخروية، إلى الجنة والنار، فظهرت في الأدب الغربي، الكوميديا الإلهية للشاعر الايطالي دانتي ألغييري (1265-1321)(Dante Alighieri)، والفردوس المفقود لميلتون (1608-1674)(John Milton).

أمَّا في الأدب العربي فقد ظهرت أعمال رائدة، تجوزت شهرتها حدود العالم العربي والإسلامي، لتكون أرضيات ومنطلقات لأعمال غربية كثيرة، نهلت من أفكارها وبنيتها الفنية، ومن أهمها وأشهرها، "المقامة الأبليسية" للهمذاني، ورسالة "التوابع والزوابع" لابن شهيد،

ولعل أشهرها، "رسالة الغفران" لأبي العلاء المعري.

وتتجه الكثير من الأعمال السردية العربية نحو النزعة الغرائبية والعجائبية ، لأنها تُمَّكِّن النَّص من الانفتاح على قراءات وتأويلات جديدة ومتنوعة، وهذا الانفتاح يعطيه ويمنحه حق الاستمرار « تظل هذه النصوص التي تعتمد مفارقة الواقع، والارتحال إلى مناطق خيالية مجهولة لم تعرفها الخبرة الإنسانية، قادرة على مخاطبة هذا القارئ المتغير، بل على إدارة حوار خصب مع واقعه، لأنها تنطوي في بؤر السرد منها على جل هموم هذا الواقع المتحول أبدا، المتبدل دومًا »[1].

وتأخذ النصوص الرحلية المتخيلة غالبا غرائبيتها وطابعها السحري الخارق من عناصر ثلاثة حدّدها تودوروف هي « الحدث الخارق والمفارق للمعقول، حيرة القارئ وتردد البطل أو شخصية داخل النص العجيب »[2].

والعجيب يدخل في كلِّ تصورات الإنسان سواء كوسيلة تعبيريَّة أو تقديريَّة قيمية، ويمثل شعور الخروج عن المألوف والمعهود، كما يتقاطع مع العديد من الأجناس الأدبية، فهو متواجد على مستوى القيمة واللغة واليات السرد، ومن هنا جاءت صعوبة تعريفه أو حصره في مجال دون آخر «فما هو واضح أنَّ الفانتاستيكي ليس موجودًا كجنس أدبي، ولا كَلَوْنٍ من التفكير، فهو غير قابل للتعريف ولكنه منتشر»[3].

فالخيالي والعجيب لا يتحدد بموضوعه وإنما بواسطة خصائصه الأساسية الفنية والجمالية ولذلك فإنَّ« تعريف الفانتاستيكي شأن معقد لأنه يطرح وبسرعة مسألة الحدود بين الأجناس المتقاربة وهي: العجيب، الخيالي، العلمي، البوليسي، رواية المغامرات، الحكاية الفلسفية »[4]

لقد كان لأسطورة شيطان الشعر في الموروث الثقافي العربي تأثير كبير في نشأة الرحلة الخيالية العربية، فقد وظفها الهمذاني في مقاماته، حين اعترف إبليس بمساعدته للشعراء في إلهامهم « فَمَا أحَدٌ مِنَ الشُّعَرَاءِ إلّا وَمَعَهُ مُعِينٌ مِنَّا وَأَنَا أَمْلَيتُ عَلَى جَرِيرٍ هَذِهِ القصِيدَة وَأَنَا

1- صبري حافظ، جدليات البنية السردية المركبة في ليالي شهرزاد ونجيب محفوظ، مجلة فصول، المجلد الثالث عشر، العدد الثاني، صيف 1994، ص، 20

2- Tzvetan Todorov, *Introduction à la litterature fantastique* , Edition Points, collection points essais, Paris, 2015, p, 71.

3- Hubert Juin, « Préface » de Georges Jacquemin, *Littérature fantastique*, Edition F.Nathan,1974, Paris, p, 1.

4- Denis Labbé et Gilbert Millet, *Le Fantastique*, Ellipses, 2000, Paris, p, 37.

الشَّيخُ أبُو مُرَّةَ »[1] ويروي صاحب "الجمهرة" قصص وحكايات مُتعددة لشياطين قالوا الشعر على السنة شعراء مشهورين « أما لافظ فصاحب امرئ القيس، وأما هبيد فصاحب عبيد بن الأبرص وبشر. وأما هادر فصاحب زياد الذبياني؛ وهو الذي استنبغه، فسمي النابغة »[2].

وقد استوحى بن شهيد رسالته المشهورة "التوابع والزوابع" من فكرة المقامة الأبليسية وشيطان الشعر والمقصود بالتوابع والزوابع ، كما جاء في معجم القاموس المحيط، أن التوابع ؛ جمع مفرده تابعة «والتابع والتابعة وهو الجني والجنية، يكونان مع الإنسان يتبعانه حيث ذهب»[3]، والزوابع جمع، مفرده زوبعة، وهي مأخوذة من زوبع أي رئيس، فالزوابع هم رؤساء التوابع، أو اسم شيطان « الزَّوبعة، اسم شيطان، أو رئيس للجن، ومنه سمي الإعصار: زوبعة، وأم زوبعة وأبا زوبعة، يقال: فيه شيطان مارد» [4].

وفكرة التوابع جاءت من أسطورة عربّية جاهليّة قديمة، تعتقد أنَّ لكلِّ شاعر تابعاً من الجن يتبعه ويلهمه، فالعبقريات الشعريَّة القديمة، كان يظن بها أنَّها تأتي من التوابع، ورسالة التوابع والزوابع قصَّة خيالية يحكي فيها ابن شهيد رحلة في عالم الجن، التي اتصل خلالها بشياطين الشعراء، وناقشهم وأنشدهم وأنشدوه، وعرض أثناء ذلك بعض آرائه في الأدب واللغة، وكثيراً من نماذج شعره ونثره، كما نقد خصومه، ودافع عن فنه وانتزع من ملهمي الشعراء والكتاب الأقدمين، شهادات بتفوقه وعلو منزلته الأدبيَّة، كل هذا مع إيراد الكثير من القصص والمشاهد الفكاهية والطريفة.

وقد اختار ابن شهيد لرسالته اسم (التوابع والزوابع) لأنَّه جعل مسرحها عالم الجّن واتخذ كل أبطالها -فيما عداه- من الشياطين وهدفها كما يقول محققها، بطرس البستاني الرَّد على خصومه، لِمَا عاناه منهم من حقد وأذى « فرسالة التوابع والزوابع لا تعدو هذا الغرض الذي يرمي إليه، وهو الطعن على أنداده ومنافسيه من الوزراء والأدباء، وأهل السياسة والقلم؛ ثم المنافحة عن أدبه بالرد على غمزات نقاده؛ ثم إظهار محاسنه وفضائله في المتقدمين والمتأخرين »[5].

1- بديع الزمان الهمذاني، مقامات الهمذاني، شرح وتصحيح، محمد محمود الرافعي، ط1، مطبعة السعادة، دت، القاهرة، ص، 139. وأبو مرة، كنية إبليس.
2- أبو زيد محمد بن أبي الخطاب القرشي، جمهرة أشعار العرب في الجاهلية والإسلام، تحقيق، علي محمد البجاوي، نهضة مصر، د ت، القاهرة، ص، 50.
3- مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي (المتوفى سنة817ه) القاموس المحيط، مرجع سابق، ص، 706.
4- المرجع نفسه، ص، 724.
5- ابن شهيد الأندلسي، رسالة التوابع والزوابع، تحقيق بطرس البستاني، ط1، دار صادر، 1387ه/1967م، بيروت، ص، 70.

ورسالة ابن شهيد، رحلة أدبية طريفة، بخيالها وخوارقها، وبلغتها البسيطة، البعيدة عن التكلف والغموض، عكس ربيبتها رسالة الغفران للمعري، وهي مبنية وفق تركيبة سرديَّة، تُكرّس عنصر التشويق الذي يدفع لتلقي الأحداث و متابعتها « يسأل أبو عامر صاحبه أن يزيره أرض التوابع والزوابع، فيطير به على متن جواده، حتى ينزل وادي الأرواح، فيزور صاحب امرئ القيس وصاحب طرفة من الجاهليين، ويرغب في التَّحول إلى العباسيين مبتدئا بتابع أبي تمام، فيلتقي في طريقه شيطان قيس بن الخطيم مكن شعراء الجاهلية (...) وفي زياراته هذه يساجل الشعراء ويعارضهم ويذاكرهم، ويأخذ الإجازة منهم »[1].

العمل الرحلي الخيالي الإبداعي الذي تبوأ مكانة أدبيَّة وفلسفيَّة ونال شهرة بالغة، لما تركه من تأثيرات في الآداب العالمية، هو دون منازع "رسالة الغفران" لأبي العلاء المعري حيث تجلّت مظاهر الخيال في رحلة أبي العلاء المعري في البنى السَّردية ومكوناتها، خاصَّة عناصر الزّمان، المكان، الشخصيات، والأحداث، فالمكان مُشكَّل من عالم عجائبي مملوء ومحمل بالخوارق، والصُّور غير المعهودة، كما أنَّ مكوناته وعناصره سحريَّة، فهي عبارة عن طعام أبدي وجبال تفوح بطيب العنبر وممتطياته من الجواهر والأحجار الكريمة « فيركب نجيبًا من نجب الجنة، خلق من ياقوت ودر... فيسير في الجنة على غير منهج ومعه شيء من طعام الخلود، فإذا رأى نجيبه يملع بين كثبان العنبر رفع صوته »[2].

أمَّا مفروشاتها فهي مصنوعة من أغلى المعادن وأثمنها، في حين أن طبيعتها صخور من زمرد وأشجار ترش عطرا وكافورا « ويَتَّكئ عَلَى مَفرَشٍ، مِنَ السُّنْدُسِ، ويَأْمُرُ الحُورَ العِينَ أَن يَحْمِلْنَ ذَلِكَ المَفْرَشَ، فَيَضَعْنَهُ عَلَى سَرِيرٍ مِنْ سُرُرِ أَهْلِ الجنَّةِ، وإنـَّما هُوَ زَبَرْجَدٌ أَوْ عَسْجَدٌ...فَيُحْمَلُ عَلَى تلك الحالِ إلى مَحَلِّه المُشَيَّدِ بِدَارِ الخُلودِ، فَكُلما مَرَّ بِشَجَرَةٍ نَضَحَتْهُ أَغْصَانُهَا بِمَاءِ الوَرْدِ قَدْ خُلِطَ بِمَاءِ الكَافُورِ، وَبِمِسْكٍ مَا جُنِيَ مِنْ دِمَاءِ الفُورِ، بَلْ هُوَ بِتَقْدِيرِ الله الكَرِيم »[3].

في حين تميز الخيال بالخروج عن المألوف والواقع ذلك أن الدقة الزمنية من خصائص العقلانية العلمية، فالشخصيات تتحرك ضمن زمن متحرر من المحدودية، فجاء مطلقا، متوافقا مع قوله تعالى ﴿تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ﴾[4] كما أنَّه زمن مستقل

1- ابن شهيد الأندلسي، رسالة التوابع والزوابع، مرجع سابق، ص، 72.

2- أبو العلاء المعري (449-363هـ) رسالة الغفران، تحقيق عائشة عبد الرحمن، ط9، دار المعارف،1397هـ/1977م، القاهرة، ص ص، 175 -176 .

3- أبو العلاء المعري، رسالة الغفران، مرجع سابق، ص ص، 378-379.

4 - سورة المعارج، الآية، 4.

لا يؤثر على الكائنات والموجودات « وسُعُد من اللبن مختلفات لا تُغير بأن تطول الأوقات»[1] وفي القول والتصوير والوصف تناص مع قوله تعالى ﴿ مَّثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ ۖ فِيهَا أَنْهَارٌ مِّن مَّاءٍ غَيْرِ آسِنٍ وَأَنْهَارٌ مِّن لَّبَنٍ لَّمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُ وَأَنْهَارٌ مِّنْ خَمْرٍ لَّذَّةٍ لِّلشَّارِبِينَ وَأَنْهَارٌ مِّنْ عَسَلٍ مُّصَفًّى ۖ وَلَهُمْ فِيهَا مِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ وَمَغْفِرَةٌ مِّن رَّبِّهِمْ ۖ كَمَنْ هُوَ خَالِدٌ فِي النَّارِ وَسُقُوا مَاءً حَمِيمًا فَقَطَّعَ أَمْعَاءَهُمْ ﴾[2] بالإضافة إلى كل هذه الخصائص فالزمن في هذه الرحلة، هو زمن ما بعد الموت، الذي يتجاوز عقلانية الإنسان إلى الفضاءات السرمدية الخالدة.

صور المعري شخصياته بفنية وإبداع، لم يتسن لغيره، فقد جمع مثلا بين شخصيات من مختلف العصور التاريخية، وتجاوز الحاجز الزمني لترتيب العصور التاريخي، فاختلطت العصور فيما بينها، كما وحد الكاتب شخصياته لغويًا، فأنطقهم جميعا باللغة العربيَّة، سواء كانوا بشرا أو حيوانات أو حيات وما إليها.

كما استطاع المعري تغيير ملامح بعض الشعراء، بان أعفى بعضهم من بعض العلل والعيوب،فقد أصبح الأعشى مبصرًا جميل العينين « وقد صار عشاه حورًا معروفًا، وانحناء ظهره قوامًا موصوفًا »[3].

أمَّا زهير بن أبي سلمى، فيصبح غلامًا شابًا يافعًا لا يشكو الثمانين حولاً « فيبتدئ بزهير فيجده شابا كالزهرة الجنية، قد وهب له قصر من ونية، كأنَّه ما لبس جلباب هرم، ولا تأفف من البرم»[4].

يعدُّ المعري في رسالته رائدًا للرحلة الخياليَّة الفلسفية والأسطورة والدينيَّة، فهي نص موسوعي منفتح على حقول معرفيَّة كبيرة وكثيرة، جعلت النَّقد يميل إلى تجزئتها وتقسيمها إلى محاور. وعلى الرَّغم من وجود رحلات تراثية في المنظومات الفكرية القديمة، كرحلة عشتار في الأسطورة السومرية أو جلجامش الأسطورة البابلية أو نزول أورفيوس (Orpheus) إلى عالم الموتى (هاديس)(Hades) لاسترجاع زوجته (يوريديس) (Eurydice) التي ماتت بسبب لدغة ثعبان. إلا أنَّ عمل المعري يبقى مميَّزًا بالأفكار والمقاربات المطروحة، وبالإشكال الخيالية والغرائبية التي هندست الفضاءات، لتضفي عليها شعريَّة وجمالية. كلُّ هذا بالإضافة إلى الاستراتيجيات الخطابيَّة التي أنتجها النَّص، فالسُّخرية أصبحت آلية للحجاج والديالكتيك، بعيدًا

1- أبو العلاء المعري، رسالة الغفران، مرجع سابق، ص، 312.
2- سورة محمد، الآية، 15.
3- أبو العلاء المعري، رسالة الغفران، مرجع سابق، ص 178.
4- المرجع نفسه، ص، 182.

عن وصاية التقرير والوصف، والرِّحلة في عمومها نموذج غني بالعجائبية في أحداثه، لا تكاد تخلو حادثة من تصوير فني بديع، يمتع المتلقي بغرابته وجمالياته.

الرحلات الخيالية الأسطورية نحو العالم الآخر وعوالم المابعد بمختلف أنساقها وموضوعاتها، فتحت أمام النقاد الكشف عن مستويات جديدة في الفكر والنقد والدين، فطرحت قضايا فكرية تشغل بال الفلاسفة وعلماء الأصول، حول فضاءات الجنة والنار والموت والخلود والفناء، كما كانت الشروح والاستطرادات والسخرية وفن المناظرة من ابرز المستويات النقدية التي أفرزتها النصوص الرحليَّة الخيالية، وفي الجانب الديني، فقد أدت جرأة وطرح بعض المسائل الدينية والفقهية إلى إطلاق أحكام الزندقة والكفر على أصحابها ومن أهمها التفاوت بين القدرة الإلهية وحكمتها في فهم التوبة وقبولها، والنظرة البشرية القاصرة التي تؤمن بالسطحية والأحكام المرتجلة.

ويبقى للحكي الرحلي الخيالي العجائبي جمالية من حيث إثارته لحس الدهشة والسؤال والاستفهام حول الممكن والمستحيل، وحول تداخل الأنساق المعرفية الفلسفية والدينية والأدبية.

الرِّحلة الصوفيَّة

للمتصوفة في أدبياتهم مُصطلحات ومفاهيم خاصَّة، ترتبط بمرجعياتهم ومعتقداتهم في فهم القيم والأسس المركزيَّة للدين، منها عوالم الغيب والشهادة. ويرتبط بهذين العالمين، مسألتين جوهريتين في المعتقد الصوفي هما: الطريق والسَّفر. والمُسافر أو السالك كما في اصطلاحهم يتهيأ ويستعد ظاهرًا وباطنًا للمسلك والمقامات والأحوال.

فالسَّفر من القضايا الجوهريَّة عندهم، لذلك فهو يخضع لفهم وتأويل خاص، وعلى هذا المقام والاعتبار فإنَّ الآيات القرآنية الكريمة المُشتملة على أفعال الترحل والانتقال والسَّفر والسير والهجرة، تقع تحت سلطة دلالة السَّفر في أدبياتهم ومرجعياتهم.

فقضية السَّفر، عندهم تتجاوز الفعل والحركة الجغرافية أي الانتقال في الفضاءات والأمكنة المختلفة والمتعددة، لتصبح دلالة ذات أبعاد، وتجليات، ومرجعيات يتأسس عليها، الخطاب الصوفي والكتابة الرحلية الصوفية، التي تعتقد بان السفر معتقد وإيمان روحي وذهني، يسمو فيه المريد بنفسه عن عوالم المادة المدنسة إلى فضاءات التوحيد الطاهرة والنقية.

والتأويل الصوفي منهج باطني، نشأ وتأصل على فكر "التجاوز" الذي يتعدى ظاهر النص ووظيفته اللفظية، ليرقى إلى الفهم المعنوي المضمر الذي يتميز به الخاصَّة من العلماء، «إنَّ

العلم ظاهر وباطن... ولا يستغني الظاهر عن الباطن، ولا الباطن عن الظاهر، وقد قال الله عزوجل: ﴿ ولو ردّوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم ﴾[1] فالمُستنبط هو العلم الباطن، وهو علم أهل التصوف، لأن لهم مستنبطات من القرآن والحديث وغير ذلك... فالعلم ظاهر وباطن، والقرآن ظاهر وباطن، وحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ظاهر وباطن، والإسلام ظاهر وباطن »[2].

وبناءً على فكرة الباطن فهمت المتصوفة "السَّفر" على أنَّه مفهوم يتجاوز الفعل البدني، المادي، ليصبح سفرا بالقلوب و المشاعر، وفي ضوء هذا التَّصور، اعتقدت المتصوفة أنَّ لفظتي المشرق والمغرب في قوله تعالى ﴿ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ مَغْرِبَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ وَوَجَدَ عِندَهَا قَوْمًا ۗ قُلْنَا يَا ذَا الْقَرْنَيْنِ إِمَّا أَن تُعَذِّبَ وَإِمَّا أَن تَتَّخِذَ فِيهِمْ حُسْنًا ﴾[3] ، وفي قوله أيضًا ﴿ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ مَطْلِعَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَطْلُعُ عَلَىٰ قَوْمٍ لَّمْ نَجْعَل لَّهُم مِّن دُونِهَا سِتْرًا﴾[4] تتجاوزان الدلالة اللفظية البسيطة كتحديد جغرافي إلى محمولات عرفانية معنوية.

كما أنَّ مفهوم الهجرة في قوله تعالى ﴿فَآمَنَ لَهُ لُوطٌ ۘ وَقَالَ إِنِّي مُهَاجِرٌ إِلَىٰ رَبِّي ۖ إِنَّهُ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴾[5] دليل على أنَّ السير إلى الله والهجرة إليه تتجاوز السَّفر المادي إلى السَّفر الروحي.

وقد قسم محي الدين بن عربي الأسفار إلى ثلاثة أقسام « وقد قسم محي الدين ابن عربي الأسفار إلى ثلاث مجموعات « أمّا بعد فإن الأسفار ثلاثة لا رابعة لها أثبتها الحق عز وجل وهي سفر من عنده وسفر إليه وسفر فيه، وهذا السفر فيه هو سفر التيه والحيرة، فمن سافر من عنده فربحُه ما وجد وذلك هو ربحه، ومن سافر فيه لم يربح سوى نفسه، والسفران الأوّلان لهما غاية يصلون إليها ويحطون عن رحالهم، وسفر التيه لا غاية له، والطريق التي يمشي فيها المسافرون طريقان، طريق في البر وطريق في البحر، قال الله عز وجل ﴿ هو الذي يُسيّركم في

1- سورة النساء، الآية 82.
2- أبو نصر السراج الطوسي: كتاب اللمع، تحقيق عبد الحليم محمود، طه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، 1380هـ/1960م، القاهرة، ص ص 43-44.
3- سورة الكهف، الآية، 86.
4- سورة الكهف، الآية، 90.
5- سورة العنكبوت، الآية، 26.

البر والبحر﴾[1] »[2]، والأسفار الثلاثة (منه واليه وفيه) كلها ذات أفضال ومنافع، كالاستخلاف في الأرض (السَّفر منه) أو الشوق والمجاهدة والمكاشفة (السفر إليه) أما السفر فيه فتتقاسمه فئتان، الأولى ضالة وهي فئة الفلاسفة لأنها اعتمدت على أفكارها، الثانية مهتدية وتشمل الرسل والأنبياء والمصطفين ورجال الصوفيَّة.

والرحلات الصوفية عموما عبارة عن استيهامات روحية وذهنيَّة ورمزية، متكونة من محطات سفرية غيبية تهدف إلى أداء رسالة توحيدية عن طريق التأمل والحوار، يقول ابن عربي « قال السالك: خرجت من بلاد الأندلس أريد بيت المقدس وقد اتخذت الإستسلام جوادًا، والمجاهدة مهادًا، والتوكل زادًا، وسرت على سواء الطريق أبحث عن أهل الوجود والتحقيق، فلقيت بالجدول المعين و ينبوع أرين " فتى روحاني الذات "، رباني الصفات، يومئ إلي بالالتفات فقلت: ما وراءك يا عصام؟ قال: وجود ليس له انصرام (...) قلت له: هذه أرواح المعاني، وأنا ما أبصرت إلا الأواني. قال: أنت غمامة على شمسك فاعرف حقيقة نفسك، فإنه لا يفهم كلامي إلا من رقا مقامي » [3].

إنَّ تجربة الكتابة الرحلية الصوفية، فتحت الباب أمام العقل والنفس لتغادر عوالم وفضاءات المادة الموسومة بالقبح والدنس، وتدخل بها في فضاءات تعتقد بعذريتها وطهارتها ونقائها، فالفضاء الرحلي الصوفي طوباوي، يؤسس لمدينة فاضلة، تكون معادلا موضوعيا للاماكن المادية، المشبعة بالآثام والذنوب، فالقارئ للرحلة الصوفية « لا يفارقه الشعور بأن لدى الصوفية رغبة دفينة، رغبة محبطة أو مكبوتة أو ممنوعة، في بناء كون فاضل آهل بسكان فضلاء ينعمون بالقوة والأمن والحرية والمساواة والسعادة المادية والروحية »[4].

فالرِّحلة عند المتصوفة مشروع بديل عن دنيا الظلم والاستبداد والضلالة، إلى فضاء جديد ونظيف، تتخلص فيه القلوب من غفلتها، وتتحرر فيه النفوس من القلق والتوتر لتنعم بالاطمئنان والسعادة.

1- سورة يونس، الآية، 22.
2- محي الدين ابن عربي، كتاب الإسفار عن نتائج الأسفار، جمعية دائرة المعارف العثمانية،1367ھ/1948م، حيدر آباد الدكن، ص، 4.
3- محي الدين بن عربي،(560-638ھ) الإسراء إلى المقام الأسرى أو كتاب المعارج، ط1، تحقيق سعاد الحكيم، دندرة للطباعة والنشر،1408ھ/1988م، بيروت، ص ص،57-58.
4- الميلودي شغموم، المتخيل والقدسي في التصوف الإسلامي، الحكاية والبركة، ط1، منشورات المجلس البلدي بمدينة مكناس،1991، مكناس، ص، 258

3- الرِّحلة العلميَّة الخياليَّة (رحلات الخيال العلمي)

ويقصد بها غالبًا تلك الرَّحلات التي اتخذت من العلم ميدانًا للخيال الإبداعي، فاستكشفت الكواكب والمجرات والبحار والمحِيطات، وتنبأت بفتوحات علمية أخرى، شملت حقول الطب والمواصلات وغيرها. فكانت هذه الأعمال الرحلين استشرافا مستقبليًا، فتح الباب أمام الباحثين المختصين لتبيان الممكن، من المستحيل، والعقلي من اللاعقلي، والمعقول من اللامعقول.

وقد كانت الأعمال الرَّحلية الخياليَّة باعثًا ودافعا للعلماء للانطلاق نحو البحث في الأدبيات المحتملة التحقيق، والتاريخ يشهد مثلا بريادة العالم الأندلسي عباس بن فرناس (875-810) وتقول بعض المصادر أنَّه عرف في الغرب باسم (Armen Firman).

وتختلط الرِّحلة الخياليَّة العلميَّة مع رواية الخيال العلمي في العديد من الخصائص والتقنيات الفنيَّة وذلك لاشتراكهما في المتخيل اللامألوف، والاختلافات بينها تكاد تكون جزئيَّة وترتكز على فعل الحكي والسَّرد.

أمَّا تاريخها فقد تعدَّدت المقاربات في تحديد بدايتها، فقد أرجعته بعض الدراسات إلى الملاحم الأسطوريَّة القديمة، كالملحمة البابليَّة جلجامش، باعتبارها خطابًا ونسقًا معرفيًا ودينيًا يبحث عن الخلود « شرع الإنسان ينظر في هذا الكون العجيب ويفكر في الحياة الاجتماعيَّة البشريَّة الجديدة ومعانيها وقيمها، وأخذ يعبر عن تصوراته وأفكاره والانطباعات التي تركتها فيه. وسلك في تعبيره عن هذه الأمور سبلا فكريَّة مُختلفة، فتارةً كان ينظر إلى الأشياء نظرة موضوعيَّة ليفيد من إمكانياتها ويسخرها له فنشأت أسس العلوم والمعارف والأساليب التقني (التكنولوجيَّة). وطورًا كان ينظر إلى الأشياء نظرة خيالية أسطوريَّة (ميثولوجيَّة) فيعبر عن مظاهر الكون والحياة تعبيرًا فنيًا خلفه لنا في شكل قطع فنية أو أدبية نسميها نحتا أو رسمًا أو تصويرًا أو قصَّة أو ملحمة أو أسطورة »[1].

ورأي آخر يرى أنَّ بحوث الخيال العلمي أصبحت فرعا جديدا من فروع الدراسات العلميَّة والأدبيَّة، عقب الاكتشافات الكبرى في علم الفلك والفيزياء والرياضيات، ما بين القرنين السابع عشر والتاسع عشر.

فالرحلات العلمية الخيالية تعد استشرافا للمستقبل وما بعد الآن، فقد كانت أعمال جول فيرن (Jules Verne)(1905-1828) تصنف ضمن الأدب العجائبي الفانتاستيكي، الذي يتم تلقيه في

1- طه باقر، ملحمة كلكامش، ملحمة العراق الخالدة، ط1، دار الشرق للنشر والتوزيع، 2016، الجيزة، القاهرة، ص ص، 3-4.

إطار المتعة، فلم يكن احد يصدق أو يتكهن بتنبؤاته الواردة في روايته (من الأرض إلى القمر 1865)(De la Terre à la Lune) إلا بعد نزول أول مركبة فضائيـة على القمر بعد قرن من الزمن، والشأن نفسه حصل مع رحلته البحرية (عشرون ألف فرسخ تحت البحر 1869) (Vingt mille lieues sous les mers).

وتدخل الرِّحلة العلميَّة الخياليَّة ضمن صناعة الأحلام والاستشراف، فإن لم تحقق الحلم العلمي، قد تحقق إثارة العقل والفكر إلى تصور فضاءات جديدة غير مألوفة « للرِّحلة العلميَّة الخياليَّة فائدة تاريخيَّة واضحة فهي تكشف عن تاريخ العلوم، وتعطي صورة عن المعارف العلمية الجديدة ومقارنتها بالأعمال الصناعية التي كانت سائدة...بالإضافة إلى كشفها عن علاقة فلسفة العلوم بالخيال العلمي »[1].

تحاكي الرحلة الواقعية الواقع وتنقل صوره ومشاهده بطرائق وأساليب فنية وجمالية، يغلب الطابع التعليمي والتبليغي في إطار المثاقفة والتعرف على الآخر والتعريف به في نفس الآن، وتلتجئ الرحلة الخيالية إلى تبيان العجيب والغريب في مظهر إبداعي يثير الدهشة من خلال التنقل بين العوالم المعقولة واللامعقولة، في حين تجنح الرحلة الخيالية العلمية إلى التركيز على الفضاءات غير المألوفة (l'espace extraordinaire) باعتباره انشغال فكري يتعلق بالمحتمل (le vraisemblable) « الرحلات غير المألوفة (les voyages extraordinaire) لا تنتمي إلى الأدب العجائبي (الفانتاستيكي) فغير المألوف يُمَثِّلُ ويُشَكِّلُ جزءً من الممكن... وإذا كانت ممكنة فيمكن تصوره... وهذه العملية تكوِّن جدلية الحقيقي/الواقعي والممكن، الذي تنشأ عنه شعرية خاصة ترتبط بهذا الجنس الأدبي »[2].

1 - Michel Paty, *La Science et l'Imaginaire, ou l'invitation aux voyages de Jules Verne*, Conclusions de la Journée d'Etudes, Jules Verne (1828 – 1905), *La Science en drame*, Mars 2005, Nancy, France. Revue Jules Verne, 2006, pp, 170-176.
2 -Ibid, p,176 (176 (المرجع نفسه، ص،

الفصل الثاني

الفصل الثاني

الآخر في مرآة العمران والتقنية

1- الرحلة والآخر

2- المركب أو الصَّدمة الحضارية والتقنيَّة الأولى

3- الطريق بوابة الانفتاح على الطبيعة والتقنية

4- المدنية الأوروبيَّة صدى العلوم وتجليات المدنية

5- المحمولات الثقافية والحضارية للمدنية الأوروبيَّة

- جماليات الهندسة ووظيفيّة المرافق الخدماتيَّة
- باريس عاصمة العلامات

الرِّحلة والآخر

«Voyager sans rencontrer l'autre, ce n'est pas voyager, c'est se déplacer »
Alexandra David Neel (1868-1969) orientaliste française

الأنا المُرتحلة، هي العربي عرقًا وقوميَّةً والمُسلم دينًا وعقيدةً والمَشرِقي والمَغربي جغرافيَّةً وعُمومًا هي الذات المهمومة بحالتها المُتخلفة وبوعيها الضعيف والتي ترجو التَّغيير وتسعى للأفضل بتوظيف واستخدام مُختلف المناهج والطرائق، التي تتعدَّد بتعدُّد الهويات والغايات والأهداف. قد تكون هويَّة الأنا خارجة التصنيفات المذكورة، فقد تكون غير عربيَّة، وغير مُسلمة، وقد لا تعيش ولا تقطن في المشرق أو المغرب، ولكن المركزيَّة الغربيَّة قد فصلت في مسألة "الآخر" بالقياس إلى مبادئها وتعاليمها ومؤسساتها، فهو أنْ تجاوز، العرق والدين واللغة واللَّون، فلن يفلت من البربريَّة والهمجيَّة والوحشيَّة والعجز الذي يحتاج فيه وصاية "آخر" مؤهل ومتحضر ومتسامح، يستطيع إنقاذه وإنقاذ الإنسانيَّة كلَّها.

الأنا المُرتحلة نحو الآخر/الغرب، هويَّة مثقفة، نخبويَّة، انتلجنسيا، حملت رسالة ومشروعًا، واتَّجهت صوب فضاءات حضاريَّة وتكنولوجيَّة، واضعة في مسارها الرحلي منهجيَّة، تتكون من مراحل، بدايتها الاكتشاف ثم الفهم والاستيعاب، فالتفسير والتأويل، للوصول إلى المحطة الأخيرة، وهي الاقتباس أو كيفيات الاستفادة ؟ وإذا كانت الخطوات والمراحل الأولى تكاد تحصد إجماع النخب، فإنَّ المرحلة النهائيَّة، كانت إشكاليَّة، وما زالت تحدث الانقسامات والصدامات نظرًا لتناقض الأطروحات والمقاربات التي تتبناها المنظومات الفكريَّة والنهضويَّة في المنطقة العربيَّة.

وقد أدَّى فشل المشاريع الفكريَّة في التعامل مع الآخر وحضارته، إلى إعادة صياغة استراتيجيات المحاكاة والتعامل والاتصال بالغرب، بل تجاوز تأثير الفشل إلى الدَّعوة إلى إعادة تعريف الأنا؟ وتحديد هويتها ومرجعياتها، ومن ثم العودة إلى بداية الصَّدمة الحضاريَّة.

وإذا الصَّدمة الأولى مرتبطة ارتباطًا عضويًا ومباشرًا بسلسلة الهزائم العسكريَّة التي منيت بها الأنا، فإنَّ صدمة الحداثة، أعمق وأقوى وأشمل، لأنَّها تجاوزت الحروب العسكريَّة الكلاسيكيَّة إلى حروف المعرفة والتقنيَّة، وأصبح الصراع فيها، صراعًا حول إنتاج المعرفة للممانعة والتَّصدي وفرض المثاقفة النديَّة، وإلا فإنَّ الانسلاخ والغزو والانصهار هي النتائج المنطقيَّة والعادلة للمستهلك السلبي.

رحلة الأنا هي اكتشاف مزدوج للذات وللآخر، ولكن مرايا الذات تعدَّدت وتنوعت دون أنْ تصل إلى الفعل الحضاري، ممَّا يدفع إلى الاعتقاد بفشل هذا الشَّكل من المُثاقفة أو يطرح أسئلة جوهريَّة وأساسيَّة حول علاقة العرب بأوروبا، أو في إطار أوسع وأشمل علاقة الشَّرق بالغرب أو باعتماد الفكرة الكوسموبوليتيَّة علاقة الأنا بالآخر/المختلف. وبفشل العلاقات والروابط وآليات التواصل، فإنَّ مشروعيَّة التساؤل حول استقبال خطابات الرِّحلة العربيَّة نحو الآخر، تطفو وتبرز كإشكاليَّة في نظرية التَّلقي.

فإذا كانت الرحلات العربيَّة إلى الغرب قد خضعت للمناهج النَّقديَّة الحداثيَّة، وظهرت فيها قراءات جديدة كشفت عن بنيتها الفنيَّة وأنساقها المعرفيَّة، فإنَّ المضمون الحضاري والمنجز المعرفي الغربي، والذي أرّق الرحالة وأتعب وعيهم وفكرهم ظلَّ رهين القراءات والتلقي النخبوي الذي لم يرقَّ إلى مستوى التجسيد في شكل مشاريع نهضويَّة كما هو الحال في الرحلات اليابانيَّة والشَّرق أسيويَّة عموم.

وكما تعدَّدت الأنا وتنوعت، تجلت صورة الآخر في هيئات مركبة ومشاهد كثيرة، فهو تلك الهوية الأوروبيَّة/الغربيَّة الممتدة على جغرافيا الحضارة والتَّقدم والمعرفة، هو فضاء غير محدَّد جغرافيًّا، ولكنَّه مؤطرٌ تاريخيًا بعلاقاته المعقدة مع الأنا، الموصوفة تارةً بالحملات الصليبيَّة وأخرى بالاستعمار العسكري والسياسي والاقتصادي، وفي ثالثة متمثلاً في صورة البراغماني النفعي الذي يتوارى وراء القيم الإنسانيَّة ومظاهر التَّمدن لتحقيق مآرب آنيَّة، ويتمظهر فوق كل هذا بخطاب مركزي استعلائي، عنصري، مركزي يعتقد بسيادته وأحقيته في تسيير الكون وفقًا لمرجعيات يهوديَّة/مسيحيَّة، مستترة ومضمرة حينًا وعلنيَّة معلنة في أحيانٍ أخرى.

يتوازى مع هذه الصُّور المركبة والمتعددة، صور أخرى لعوالم وفضاءات، تتمتع بالنقاء المادي والمعنوي، بالتَّقدم والازدهار تشريعًا ومنجزًا تكنولوجيًا وتقنيًا، انعكس على مظاهر الحياة، وخفف الآلام والأعباء عن الإنسان والحيوان والبيئة. فقد مسَّت المدنيَّة الغربيَّة كلَّ مناحي الحياة، واستفادت الإنسانيَّة من التقنيات المتعدِّدة والمختلفة التي قلصت المسافات، بفضل علوم الاتصال والأقمار الصناعية، وسهلت التواصل، وطورت العلاجات والأدوية وعمَّمت التعليم وحسَّنت البيئة وغيرها من الوسائل التكنولوجيَّة الايجابيَّة التي وضعت تخفيفًا للآلام الإنسانيَّة وسعيًا لتحقيق سعادة بشريَّة.

وَسط هذين الفضاءين المُختلفين والمتناقضين انتقلت الأنا مُحملة بهمومها السيكولوجيَّة والحضاريَّة، فتاهت، وضاعت، وانبهرت وتعجبت، ثم استفاقت وحاولت التفاعل والتَّكيف، ونتج

عن هذا الانفصام والازدواجيَّة ردود أفعال لم ترقَّ إلى مستوى التَّجسيد كمشاريع نهضويَّة بديلة عن أوضاع وحالات التخلف، فلم تتجاوزْ مرحلة الاستجابات الغريزيَّة في التعبير عن المبهر والمختلف، غير المعهود، فانتقلت تجربة التواصل مع الآخر من مشروع نهضوي إلى مراجعة الذات ليس وفق مرآة الآخر، بل إلى انعكاس الأنا في مرآة نفسها، وبقيت الرؤى رهينة أوصاف ونعوت يتبادلها الرحالة والنخب التنويريَّة، ومناقشات ومناظرات لم تستطعْ تجاوز ثنائيات التراث والأصالة، والمرجعيات واللُّغة وما إليها من القضايا والمسائل المرتبطة بالهويَّة.

لقد ارتهنت الأنا نفسها في أجواء المقارنات، بين مَا كانت عليه، وما رأته وعايشته، بين مرجعيات دينيَّة وثقافيَّة، مثاليَّة في مبادئها وقيمها، متناقضة في ممارساتها وواقعيتها، فقد رأى فرنسيس مراش مثلاً العدل والمساواة مُجسدًا ومُطبقًا وممارسًا كفعلٍ وسلوكٍ، فلم يسألْ عن نوع القانون ولا عن مصدره ومضمونه ومرجعيته، بقدر ما تذكر مظاهر الظلم والقهر في مجتمعه الشامي «رأيت الغني يأكل قوت الفقير ويجني ثمرة أتعابه لكي يشبع بطنًا عديمة الشَّبع، رأيت جميع خيرات الأرض وثروتها مملوكة من نزر من المغتصبين وبقية ألوف الألوف متمرغين في أوحال الشقاء وعديمي كلّ نعمة وخير »[1].

اطلع الرحالة العربي وسمع قبل أنْ تطأ أقدامه تراب الغرب، عن صورة الغرب وحياته في خطابات سرديَّة تناقلتها كُتب التاريخ، ومسموعات حكائيَّة شعبيَّة وفلكلوريَّة عجائبيَّة، مُستمدة من أخبار التجار، تعكس تخلفه وتقهقره الحضاري، وكانت القرون الوسطى نموذجًا صادقًا وحيًا لمظاهر التَّخلف في المجتمعات الغربيَّة، ممَّا رسَّخ في الوعي والفكر الأفكار والصُّور «كانت الشوارع ضيقة ومتعرجة ومُظلمة وقذرة، كما أنَّها لمْ تكنْ، حتَّى القرن الثالث عشر الميلادي قد رُصفت بعد، وكان السكان يرمون كلَّ نفاياتهم وقمامتهم في الشوارع، وانتشرت الأمراض بسرعة... كان المواطن الذي يخرج خلال الليل يصطحب معه خدمه لحمايته من اللصوص، وكان يحمل هؤلاء الفوانيس والمشاعل لانعدام الإضاءة في شوارع المدينة كلها»[2]، كما قرأ أيضا « ولو لمْ يظهرْ العرب على مسرح التاريخ لتأخرت نهضة أوربا الحديثة عدة قرون »[3].

وإذا كان من الجحود إنكار أثار وفضل الحضارة العربيَّة على الغرب، فإنَّ هذه الرُّؤية الايجابيَّة سرعان ما تبدَّدت تحت صدمة الحداثة حين التقت الأنا الفخورة بتاريخها ومنجزاتها الحضاريَّة

1- فرنسيس فتح الله المرَّاش، رحلة باريس، 1867، ط1، دار السويدي، 2004، أبو ظبي، ،ص، 113 .
2- أشرف صالح محمد السيد، قراءة في تاريخ وحضارة أوروبا في القرون الوسطى، ط1، شركة الكتاب العربي الالكتروني، 2008، بيروت، ص، 17.
3- محمد الخطيب، حضارة أوربا في العصور الوسطى، دار علاء الدين، دمشق، 2006، سوريا، ص 208.

عبر التاريخ بالآخر، وبدأت في المقارنة بين ما سمعت وقرأت وبين ما رأت، ومن رأى ليس كمن سمع « أنواع العلوم والأمن ومنازل الراحة للغرباء في باريز أمر عرفته لها كلّ القارات، فيقصدونها لاقتباس العلوم العالية والفنون المستظرفة، فيلذ لهم المقام في مواطن الأمن ومنازل النعيم والراحة »[1].

انتقلت الأنا العربيَّة مرتحلة نحو فضاء الآخر، لتحقيق حلم حضاري، حاملة رسالة مجتمعها العربي، الموبوء بالأمراض الاجتماعيَّة والسياسيَّة والحضاريَّة، فرأت في هذا الغرب النَّموذج والصورة الأنيقة الراقيَّة، ولكنها اصطدمت بالمنهج والآلية التي ستكون وسيلة للاقتباس. فتباينت رؤاهم بين الأخذ مبادئ فلسفة الأنوار وحركته، منهجًا لتدارك النقص والضعف والأنوار «حركة فلسفيَّة بدأت في القرن الثامن عشر تتميَّز بفكرة التَّقدم، والشَّك في التقاليد، ومعارضة الدين، والإيمان بالعقل، والدَّعوة إلى التفكير الذاتي والتفاؤل بتأثير التَّعليم في الإصلاح الأخلاقي»[2].

أو بالاعتماد على التراث والموروث الثقافي والعلمي العربي أو بين المُزاوجة بين المنهجين والرؤيتين، وضمن الرؤى والنظرات الثلاث انقسمت الذات العربيَّة في تعاملها مع الحضارة الغربيَّة.

والصورة الموصوفة في هذه المتون الرحليَّة، صور منظور إليها وليست صورًا تَمَثُّلِيَّة، ذلك أنَّ الصورة المتمثلة والمتخيلة تخضع لمرجعيات الذات الشَّخصيَّة، فتكون بعيدة عن المصداقيَّة والعلميَّة « الآخريَّة تتحوَّل إلى صناعة حينما ترتبط أساسًا بفن التَّمثُّل، ولا ترتكز على المُعطى الموضوعي، فتصير أنت آخر بالنسبة إليَّ لا انطلاقا مما يميّزك عنِّي طبيعيًا وثقافيًا، بل انطلاقًا من كيفية تمثُّلي لك، فتتحول عندي من كائن وجودي طبيعي إلى كائن تمثُّليٍّ ارتساميٍّ »[3].

فالصُّور التعبيريَّة والخطابيَّة المنتجة من علاقة الأنا بالآخر، هي صُور تميزها المصداقيَّة والموضوعيَّة، رغم انتقاء النَّظرة لها، وابتعادها عن المطابقة التي تتميَّز بها الصورة الفوتوغرافية، إلَّا أنَّها مجردة من أقنعة التَّمثيل الذهني والتخييل الإبداعي والتصوير اللغوي والبلاغي، فآليَّة التّصوير فيها هي النظرة (le Regard) والتي نتجت عنها ثلاث وظائف أساسية «وظيفة بصرية تجسدها المعاينة أو المشاهدة وما يترتب عنها من إخبار بحال أو وضع

1- محمد المقداد الورتتاني، البُرنس في باريس، رحلة إلى فرنسا وسويسرا 1913، تحرير سعيد الفاضلي، ط1، دار السويدي، 2004، ابوظبي، ص، 242.
2- جميل صليبا المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني، 1982م، بيروت، ص، 511.
3- المبروك الشيباني المنصوري، صناعة الآخر المسلم في الفكر الغربي المعاصر، من الإستشراق إلى الاسلاموفوبيا، ط1، مركز نماء للبحوث والدراسات،2014، بيروت، ص، 4.

الشيء المشاهَد، ووظيفة لسانيَّة وتترتب عن العلاقة التواصليَّة للنظرات المتبادلة، ووظيفة إدراكية تترتب عن القدرة الإدراكيَّة، التي تمكن العين الناظرة من التَّعرف على الشيء المعاين »[1].

والتزامًا بصدى النظرة وتجلياتها في الخطاب الرحلي نحو الآخر، يتساءل البحث حول أهم الصُّور التي أثارت وعي الأنا، باختلافها وجدتها وقيمتها وعجائبيتها. ومن هذا المنظور تهدف المقاربة إلى رصد أهم تمظهرات الإعجاب والرَّفض في التعاطي مع الحضارة الغربيَّة ؟ أو بصورة أخرى جدليَّة الآخر في مرآة الأنا، تقنيَّة وحضارة؟

1- عبد النبي داكر، سيميائية النظرة، مجلة الصورة، ع 3، سنة 2001، ص، 21.

المركب أو الصدمة الحضارية والتقنية الأولى

« Un voyageur est une espèce d'historien; son devoir est de raconter fidèlement ce qu'il a vu ou ce qu'il a entendu dire; il ne doit rien inventer, mais aussi il ne doit rien omettre » [1].

يعترف جميع الرّحالة بأنَّهم قرؤوا أو سمعوا عن البلدان والأقوام الذين ينوون زياراتهم، قبل الشروع في الرحلة، وغالبًا ما يدخل هذا التكوين المعرفي في عمليات الاستعداد للرِّحلة والتهيؤ لها ماديًا، فمن الوسائل التي يجب أن يتمتع بها الرحالة قبل الانطلاق معلومات، قد تكون عامَّة وسطحيَّة وربما خرافيَّة عن الأمم الأعجميَّة والإفرنجيَّة الموضوعة تحت عين الرِّحلة وبذلك يكون الاطلاع على ثقافاتهم وأوضاعهم الاجتماعيَّة والسياسيَّة والثقافيَّة جزء من الرِّحلة، وحتَّى في ظلِّ صعوبة وسائل الاتصال وانعدامها أحيانًا، كان الناس يتداولون الأخبار، ويروون الحوادث، وينسبون الأوصاف والنعوت بقسميها الايجابي والسلبي على غيرهم من الأمم المجاورة لهم، ويتصورون صورًا ذهنيَّة يركبونها من مخيلتهم وهي عبارة عن صور نمطيَّة نتجت عن أحكام ذاتيَّة وشخصيَّة وتعبيرًا أيضًا عن مواقف جزئيَّة وسلوكات فرديَّة، وغالبًا ما تكون هذه الصُّور والمشاهد مسبوقة بعبارات وألفاظ تثير الشَّك وتبتعد عن اليقين والقطعيَّة مثل " زعم فلان" و "حكى فلان" أو "قالوا" وهكذا.

فقد أطلق الجاحظ مثلاً، أحكامًا متعدّدةً حول الترك والنصارى وأهل مرو وخراسان وغيرهم من الأمم المجاورة للعرب، تحت أقنعة، الحكي والسمع وغيرها، فقد نسب صفات البخل على لأهل مرو، وتندر ببخلهم « وقال ثُمامة: لم أرَ الديك في بلدة قطّ إلّا وهو لافظ، يأخذُ الحبة بمنقاره، ثم يلفِظها قُدّام الدجاجة، إلا دِيَكة مرو، فإنّي رأيتُ دِيَكة مرو تسلُب الدَّجاج ما في مناقيرها من الحبّ. قال: فعلمتُ أنَّ بخلهم شيء في طبع البلاد وفي جواهر الماء، فمن ثم عمَّ جميعَ حيوانهم »[2].

والأحكام من هذا النوع كثيرة في السرديات الرحليَّة العربيَّة، وتشكَّل في المخيال العربي أول صور الصَّدمة الحضاريَّة، سواء السلبيَّة منها وهي المتعلقة بالحياة البدائيَّة لأمم تعرف العرب عليهم، وسخروا من معيشتهم ومعتقداتهم، أو الصَّدمة الايجابيَّة وهي التي نتجت عن الاحتكاك المباشر وغير المباشر بالنهضة والتقنيَّة الغربيَّة.

1- François-René De Chateaubriand, *Itinéraire de Paris à Jérusalem*, p, 41.
2 - أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، البخلاء، تحقيق طه الحاجري، ط7، دار المعارف، القاهرة، ص، 18.

إلا أنَّ أغلب الصُّور الأولى جاءت نتيجة لمرجعيَّة الحكي أو القراءة، فإذا كان الجاحظ قد سمع، فإنَّ القزويني قد سمع وقرأ « زعم الحكماء أنهم شرار الناس (الزنج) ولهذا يقال لهم سباع الإنس، قال جالينوس[1]: الزنج خصصوا بأمور عشرة: سواد اللَّون وفلفلة الشَّعر وفطس الأنف وغلظ الشفة وتشقق اليد والكعب، ونتن الرائحة وكثرة الطرب وقلة العقل وأكل بعضهم بعضًا، فإنَّهم في الحروب يأكلون لحم العدو، ومن ظفر بعدو له أكله. وأكثرهم عراة لا لباس لهم، ولا يرى زنجي مغمومًا، الغم لا يدور حولهم والطرب يشملهم كلهم؛ قال بعض الحكماء: سبب ذلك اعتدال دم القلب، وقال آخرون: بل سببه طلوع كوكب سهيل[2]عليهم كلّ ليلة فإنَّه يوجب الفرح»[3]

والانتقال في المشاعر من المدح إلى الذَّم والعكس، أمر شائع في تصوير الشعوب والأقوام عند الرحالة العرب، ذلك أنَّ تداول صورة سيئة وساخرة تثير الاشمئزاز والنفور تكاد تكون موحدة بينهم جميعا، وتقابلها صورة ممجدة لأمَّة من الأمم، بتعداد مناقبها وخصالها، وقد تصل المبالغة إلى درجة تفضيلها عن الذات، كما شأن الجاحظ في مدح أمَّة الترك « والتركي هو الراعي، وهو السائس وهو الرائض، وهو النَّخَّاس، وهو البيطار، وهو الفارس، والتركيّ الواحد أمَّة على حدة »[4]، فقد أعجب الجاحظ بالترك وبأمَّتهم، فأغدق عليهم أحسن النعوت وأجمل الأوصاف وأكملها، فكانت الأحكام تخضع لمعياريَّة الإعجاب والحب، فكلما زادت مشاعرالإعجاب، عَظُمت الصفات والخصائص.

ويقابل عواطف الإعجاب والمدح والقبول، مشاعر الازدراء والاحتقار لأمم وأعراق، وربما لمِهَنٍ وحِرَفٍ، فيصبح أصاحبها وممارسوها نماذج للسخرية والقبح، وتأتي الأحكام استجابة وتكرارًا لصور نمطية وأخبار تداولتها ألسنة التجار وحكايات الأسواق من خرافات شعبية وفلكلورية يتسامر بها الناس أوقات الفراغ « كما أنَّ الحجَّامٍ في كل الأرض من أي جنسٍ كان، ومن أي بلدٍ كان، فهو يحبُّ النَّبيذ، وكما أنَّ أصحاب الخُلْقَان والسمَّاكين والنَّخَّاسين والحاكَة في

1- جالينوس(نحو 129-200م) طبيب وفيلسوف يوناني، اشتهر بعلمي التشريع وعلم وظائف الأعضاء، وقد أجرى العديد من الأبحاث حول قرد المكاك البربري (Macaca sylvanus) التي استفاد منها علماء الانثربولوجيا، وحاولوا تطبيقها على الإنسان الإفريقي عامة والزنجي خاصة.

2- نجم سهيل (canopus) هو ألمع نجم في مجموعة النجوم المكونة لبرج (carina) وثاني ألمع نجم في السماء ليلا، وحوله دارت أساطير كثيرة ونظمت الأشعار التي تبشر وتربط بين الخير وبين ظهوره فهو يمثل انتهاء فصل الصيف الجاف والحار وقدوم أجواء اللطف والإعتدال، وبرودة الماء.

3- زكرياء بن محمد بن محمود القزويني، آثار البلاد وأخبار العباد، دار صادر، د ت، بيروت، ص ص، 22-23

4- أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (150-255)، رسائل الجاحظ، تحقيق عبد السلام محمد هارون، ج1، مكتبة الخانجي، د ت، القاهرة، ص، 49.

كلِّ بلد من كلِّ جنس، شِرَار خلق الله في المبايعة والمعاملة. فعلمنا بذلك أنَّ ذلك خِلقةٌ في هذه الصناعات، وبِنْيَةٌ في هذه التِّجارات، حين صاروا من بيع جميع الناس كذلك »[1].

فلقاء الآخر يتم عبر مرحليتين، الأولى مرحلة التعرف الذهني والاكتشاف السردي الذي تورده المصادر والمراجع بقسميها المكتوب والملفوظ والثاني الصور الواقعية المشكلة والمكونة عن طريق الاحتكاك والتواصل، بمختلف أشكاله: التجاري، الرحلي، الاستعماري.

وتعد الرحلة من أهم مصادر التعرف على الآخر، وتقديم صور حوله، لأنه مرآة تنعكس فيها صورة الأنا، ولا يمكن للانا أن تتواجد دون آخر، يناظرها ويساعدها ويصادمها.

المَرْكب أو الصَّدمة الحضاريَّة والتقنية الأولى

يشكِّل مشهد الانطلاق ركنًا مركزيًا في العمل الرحلي، وقد اقتصر في الرحلات المحليَّة والحجازية، على تصوير موكب الخروج فرديا أو جماعيا، ولم يتجاوز الوصف حدود الإشارة إلى العواطف المختلفة التي يتركها، موقف ومشهد المغادرة، وهو صورة تعكس مشاعر الحزن لمفارقة الآهل والأولاد والأوطان، وتصاحبه دائما الأدعية بنجاح السفارة والعودة بالسلامة والنجاح.

ولم يسهب الرحالة عمومًا في وصف المركب أو القافلة، ويكتفي بذكر المُصاحب أو الرَّفيق، والتذكير ببعض الأغراض الماديَّة والوسائل الضروريَّة البسيطة الخاصَّة بالسَّفر« وقد برزنا أمس ذلك اليوم إلى خارج البلد بإخراج الخباء والأمتعة والرواحل، ليتهيأ لنا التبكير المقصود... ثم أخذنا في الترحال عند طلوع الشمس من المنزل الذي برزنا إليه بالأمس، وودعنا هنالك كثيرا من الأصحاب، وجملة من الأولاد والأحباب، في موقف مدت الأيدي فيه إلى الله ضارعة، وجارت الألسن بالدعاء بقلوب خاشعة، وتتبعت الزفرات، وأثارتها الحسرات... وحين فارقت الولد، والغرام فيه ألد، سكبت من الدموع سجلا، وقلت أودعك الله نجلا »[2].

تجاوز الرحالة مشاعر الفراق ومغادرة الأوطان بمجرد أن رأى المركوب، الذي غالبا ما كان باخرة كبيرة، أطلق عليها اسم "البابور" أو "الوابور" ومثلت هذه الوسيلة أول مظهر من مظاهر الصدام الحضاري والتقني، من بنيتها وشكلها ومكوناتها وعمالها وما تحمله من ماديات وتجهيزات لم تعهدنا عين الرحالة، ولم تألفها ولم تستطع أيضا إنكار جمالها ووظيفية خدماتها

1- الجاحظ، رسائل الجاحظ، مرجع سابق، ص ص، 51-52.
2- أبو سالم عبد الله بن محمد العياشي، الرحلة العياشيَّة، تحقيق سعيد الفاضلي وسليمان القرشي، المجلد الأول، ط1، دار السويدي، ابوظبي، 2004، ص، 67.

وسهر عمالها وموظفيها على توفير كل ضروريات الراحة للمسافرين على متنها. ولم تجد هذه الأنا من وسيلة للتعبيرعن الدهشة والانبهار سوى التذكير بقوله تعالى ﴿ وَقَالَ ارْكَبُوا فِيهَا بِسْمِ اللَّهِ مَجْرَاهَا وَمُرْسَاهَا ۚ إِنَّ رَبِّي لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾[1].

فقد شكَّلت هذه الناقلة الصَّدمة التقنية الأولى، وهي صدمة مزدوجة، يتعلق الجزء الأول منها بالمكونات التقنيَّة والتكنولوجيَّة التي توصلت إليها الصناعات البحرية، والتي ساهمت في تقريب المَسافات وسهلت عمليات التواصل بين الشعوب، بعدما كانت ترى الاستحالة في الاطلاع على مَا وراء البحار وكانت تسمي عوالمه بالعوالم المُظلمة والمجهولة والغامضة، ويتَّصل بتقنية البواخر والمُدن العائمة وسائل الراحة، المهيأة والموضوعة تحت خدمة المسافرين تخفيفا لهم من أعباء السفر، وهي في عمومها عبارة عن قمرات [2] للنوم ومطاعم وما يتبعها من لوازم خاصَّة بالراحة. أمَّا القسم الثاني من الصَّدمة فيتمثل في قواد هذه السفن وربانها ومساعديهم، الذين تدربوا وتفننوا في استقبال المسافرين، وتسهيل عمليات التوجيه والتواصل معهم و السَّهر على سعادتهم وراحتهم.

وقد اقترنت مظاهر التقنية، بصور التَّمدن الحضاري الذي يجعل من الإنسان يعيش وعيه دون انفصام بين مكاسب التكنولوجيا وبين السلوك الإنساني الراقي المميز « وتَلقانا أهله بالبِشر والسرور وحسن البشاشة، وجميل البرور، فأدخلونا قمرة فيها زرابي جيدة، نقية وفرش رفيعة وطية، وقال لنا لسان حالهم ومقالهم كونوا في عيشة هنية وإكرامات سنية، فنحن معكم على سيرة مرضيَّة »[3].

وعلى الرَّغم من التمركز العقدي للرحالة المسلم الذي في الآخر مُخالفًا له في العقيدة والدين، إلَّا أنَّه أعجب بمظاهر إتقان العمل والتفاني في أداء المهام دون رقابة، بالإضافة إلى تواضعه وحسن معاملاته وتعامله مع الآخرين سواء كانوا من المسافرين أو من العمال والعساكر المتواجدين على ظهر السفينة « فلما نزلنا من الفلوكة، وصعدنا منها اخرج النصارى عددًا مثل ذلك، فأنزلونا بمحلٍ جيد يسمى بالقامرة، وهي مشتملة على بيوت ستة وفي وسطها حلقة مغطاة بقبة من زجاج، إذا أريد زوالها أزيلت، وتحت مائدة مُعدَّة للأكل... وبهذه القامرة كنبيات معدة

1- سورة هود، الآية، 41.
2- القُمرة كلمة من الإسبانية القديمة (caméra) ومنها اشتقت اللفظة المغربية (camara) والتي تعني الغرف المخصصة للمسافرين داخل البواخر.
3- محمد بن عبد الله الصفار الأندلسي التطواني، رحلة الصفار إلى فرنسا، 1845-1846، حققها سوزان ميللر، شارك في التحقيق ، خالد بن الصغير، ط1، دار السويدي، أبوظبي، 2007، ص، 116.

للنوم وفيها داران للوضوء... واسم رئيسه بِلُغَتِهِم (كبطن) وهذا الرئيس مع كفره تعجبنا من إحسانه، وحسن شيمه وأدبه ومساعدته لنا وملاطفته، وودنا أن لو كان مسلمًا »[1].

لقد تولد الانبهار والإعجاب من سلوك عمال البواخر وحسن معاملتهم من مرجعية في مخيال الرحالة العربي، ذلك أن الأسفار عبر العصور التاريخية العربية ارتبطت بالقساوة، سواء من ناحية طول المسافات والذي يقابله ضعف وسائل النقل البسيطة، مع صعوبة التضاريس والمناخات ومغامرات الرِّحلة وما يصاحبها من مرض وقطاع طرق، هذه الصُّور حتى وإنْ لم تكنْ معاشة نظرًا لتغير الأزمنة إلَّا أنَّ صورها ما زالت تحتل مكانةً وحيزًا في الذاكرة العربيَّة، وتشَّكُّل أرضيَّة للمقارنة، فأصبحت حالات إسترجاعيَّة يجعلها الوعي معادلاً لكلِّ حالة مشابهة أو موضوع موازٍ، فالصُّور الذهنيَّة المكونة للفعل الرحلي العربي لا تخرج من معجم، الصَّحراء القاحلة، الراحلة المتعبة والناقة المرهقة، والمرتحل الأشعث اغبر، ومن قطاع طرق، ارتبطوا بأفعال النَّهب والسرقة والقتل والسبي وما إليها. فحين احتكت الذات المرتحلة بالآخر، ورأت بالمعاينة مظاهر الاختلاف في الوسائل والاستقبال وما يناسب لقاء الغير من نظافة وبشاشة وحسن هيئة، لم تتمالك مشاعرها من أن تفيض مدحًا وإطراءً « ولما وصلنا للمركب المذكور، لقينا من فيه من العسكر والطبجية، والرؤساء والبحرية، بأسنى الملاقاة وأجملها، على أحسن هيأتهم وأكملها، مظهرين من الإجلال والتعظيم، ما يقابل بمثله كلُّ شأن عظيم، بأسلحتهم وموسيقاهم، وتسليمهم على كيفياتهم، وأنزلنا رئيسهم بالقامرة في المحل المنتخب منها الرفيع، والمزخرف بأنواع الفرش وبكلِّ شكل بديع وأولانا من البشاشة والترحيب، ما يقصر عن مثله الذكي اللبيب »[2].

ويجمع الرحالة في وصفه للباخرة بين مُحتوياتها ولوازمها المادية، وبين أخلاق عمالها وموظفيها، فقد علمتهم منظومتهم القانونيَّة والتشريعيَّة على أن يؤدوا واجباتهم ومهامهم، وكلُّ تقصير يؤدي إلى عقوبة أو توبيخ، فيحاول العمال بعدما اكتسبوا روح الانضباط والصرامة على تجاوز كلِّ سلوك بإمكانه أنْ يؤثر أو يسيء إلى سمعته أو مكانة بلده أو قيمة باخرته « ثم نزل الرئيس إلى القامرة التي هي بكلِّ زخرفٍ ومستلذ عامرة، واتبعه بإشارته الباشدور[3]

1- أبو الجمال محمد الطاهر بن عبد الرحمن الفاسي، الرحلة الإبريزية إلى الديار الإنجليزية 1276هـ 1860،تحقيق علي الفاسي،مطبعة جامعة محمد الخامس، فاس، 1387هـ /1967، ص ص، 3-4-5.
2- أبو العباس أحمد بن محمد الكردودي، التحفة السنية للحضرة الحسنية بالمملكة الإصبنيولية، مصدر سابق، ص ص، 33-34.
3- يقابل لفظ "باشدور" في اللغة الدبلوماسية اليوم لقب، السفير أو المبعوث أو القنصل.

وأمينه وكاتبه خائفاً وجلا ممًا هو كاسبه، ثم بين لكل واحد من القامرة فراشه ووطاءه... وللكل في ذلك غاية التوسعة، ومسرة للقلب نابعة »[1].

وممًا أثار انتباه الرحالة على متن الباخرة احترام المواقيت والالتزام بها، فأوقات الطعام مشهورة وتوزيعها على مراحل وفترات اليوم معلومة، حتى يكون المسافر على بينة ويتحمل تبعات تأخراته « وغص بالناس سطح الوابور... وجاء وقت الغداء وتعاطى كل من الرجال والنساء الطعام مجتمعين بأسنى احتشام واحترام...وكانت فترات الأكل أربعة.....»[2]، فرغم مظاهر الاختلاط التي لمْ تتعودْ عليها الأنا في فضائها الهوياتي الخاص، إلا أنَّها لا تخفي التَّعبير عن صور الاحترام ومظاهر التَّمدن التي تسيطر وتتحكم في تعامل الجنسيْن.

وَقد تكشف وسيلة النقل عن مظاهر حضاريَّة خارجية، فالقطار مثلاً يكشف عن جمال الطَّبيعة، كما يعطي صُورة عن الزراعة والفلاحة « ثم توجهت إلى عربة الأكل فوجدتها كَسائر عربات الأكل المعروفة، ممتعًا النظر برؤية المزارع... وكان يلوح لي أن الزراع رجال يحبون العمل، ولا يميلون إلى البطالة والكسل»[3]، كما يسهر على راحة المسافرين، فِرق متعدِّدة التَّخصصات والمهام، كلٌّ طاقم مسئول عن قطاعه « وكان بالقطار أحد المفتشين، فلما أخبرته بعدم وجود الماء ببعض محاله، نبَّه إلى إصلاح مواسير المياه، حتى صار الماء موجودًا بجميع مواضعه»[4] .

وتتنافس الشَّركات في الغرب على تطوير البحوث التي تتجسَّد في وسائل خدماتيَّة تسخر لراحة المسافر، والمتتبع لتاريخ حركة النقل في الغرب، يدرك مدى التَّطور الذي بلغته هذه الوسائل، فبفضلها تقلصت المسافات، وانتهت أعباء السفر ومشاقه « وكلٌّ منا صار يحمد مسعى الشركات التي تألفت لإنشاء هذه المُدن الجارية وتسفيرها في مواعيدها المعلومة لا تنتظر تكامل الركاب ولا تتأخر دقيقة عن ميعادها المحدود لها وفيها جميع ما يلزم من آلات الراحة ومعدات الانتظام، فضلاً عمَّا اشتملت عليه من التحسينات، فانك تجد فيها كل ما يستلزمه سفرك من

1- إدريس الجعيدي السلوي، إتحاف الأخيار بغرائب الأخبار، رحلة إلى فرنسا، بلجيكا، انجلترا،ايطاليا، 1876، ط1، دار السويدي، 2004، أبو ظبي، ص، 118.
2- محمد أمين فكري بك، إرشاد الألبا إلى محاسن أوروبا، مطبعة المتطف، 1892،القاهرة، ص ص 49 -50
3- الأمير محمد علي باشا، الرحلة اليابانية 1909، تحرير علي أحمد كنعان، ط1، دار السويدي، 2004، أبوظبي، ص، 29.
4- المرجع نفسه، ص، 29.

المأكل والمشرب... وبها من الآلات والأدوات ما يتمكن به مهندسوها من تعويض ما يتلف فيها من الآلات »[1].

ظهر مُصطلح الصَّدمة الحضاريَّة (Culture Shock) عام 1954م بفضل دراسات وبحوث عالم الإنسانيات كالفيرو أوبيرغ (Kalervo Oberg)(1901–1973) وقد عرفها بأنَّها إحساس نفسي وجسدي بالتَّوتر والقلق والشعور بالضياع لمن يرحل من المنطقة التي عاش فيها طوال عُمره إلى منطقة أو دولة تتميَّز بعادات وتقاليد وأجواء مختلفة أو مغايرة كليًا لتلك التي نشأ فيها وتعود وتأقلم عليها. فتُحدِث هذه المتغيرات آثارًا وشروخًا في النَّفس، تختلف الاستجابة لها من شخص لآخر.

الحقيقة أنَّ أعراض الصَّدمة الحضاريَّة والثقافيَّة لمْ تتحققْ في شخصيَّة الأنا وهي تنتقل إلى فضاء الآخر المُتقدم تكنولوجيًا، فالإحساس بالتَّوتر والقلق والندم لم ينشأ من الإحساس بعدم التَّكيف مع المناخ الجديد، بقدر مَا هي هموم المشروع الحضاري الوطني والقومي الذي ترى الأنا نفسها مُكلفة بتحقيقه والتَّنبيه إليه باعتبارها نخبة واعيَّة، بالإضافة إلى « إنَّ صدام الثقافات مسألة خارجيَّة، لأنَّها تمثُّل الصدام بين ثقافتين خارجيتين مختلفتين، بينما الصَّدمة الحضاريَّة قضيَّة داخليَّة، لأنَّها تتعلق بنفسيَّة المصدوم، فتخلق فيه ازدواجيَّة (ثنائيَّة ثقافيَّة، ثقافة الأصل وثقافة الاكتساب) لأنَّه خرج من ذاته ليحل في ذات الآخرين »[2].

1- محمد أمين فكري بك، إرشاد الألبا إلى محاسن أوروبا، مرجع سابق، ص ص، 52-53.

2- Raja Choueiri, *Le «choc culturel» et le «choc des cultures»* Géographie et cultures Ne 68, l'Harmattan, 2008, p, 8.

الطريق... بوابة الانفتاح على الطبيعة والتقنية

« L'unique moyen de savoir jusqu'où l'on peut aller, c'est de se mettre en route et de marcher »[1]

تحول الطريق عند الرحالة العربي من مجرد شريطٍ أرضي به مَسارات متعددة مُعدَّة لحركة المركبات إلى فضاء منفتح على حضارة الآخر، فرمزيته تتجاوز وظيفة السَّير والتنقل والربط بين المُدن والقرى، لتنفتح على دلالاتٍ ومحمولات حضاريَّة وتقنية.

فأصبحت الطرقات دليلاً على منظومة فكريَّة وظيفيَّة متكاملة، تنطلق من فكرة التصميم لتصل إلى التجسيد والمُمارسة والتطبيق، وتعكس المنجزات مدى دقة الآخر في رسم طرقاته، فهو يُسَّخر لها أنظمة خاصَّة لتفادي وتحاشي الحوادث لتأمين الحياة، ويستثمر فيها فكرًا ومادةً لتصبح هذه الوسائل مصادر للراحة والسعادة والأمن ويشكِّل التخطيط الهندسي أهم مرحلة من مراحل الانجاز، لأنَّه يمثِّل ويجسد الفكرة النظريَّة في شكلها المادي والتطبيقي، كما يجمع بين القيمتين العلميَّة والجماليَّة « وقد شهدنا أنَّ نظام هذه الطرقات قد لا يعادله نظام آخر، في جميع أنحاء العالم، فإنَّ الإنسان يمكنه أن يقضي طول يومه يتنزه بسيارته ويعود دون أن يتأذى من التراب، أو من عدم تمهيد الطرق »[2].

وقد انعكست أنظمة الطرقات وكثرة العمران حولها، بعد استنبات الأرض، وتمكين الأهالي من كلِّ ضروريات الحياة، فلمْ يَعدْ هناك من سبب للهجرة أو للنزوح نحو المدن « ولسهولة الطريق فيتمكن الإنسان من المشي فيها في كلِّ وقتٍ، ليل ونهار، ولو كانت في وسط البلد، لأنَّ بلدانهم لا تغلق أبوابها اكتفاء بالحراس، وغالبها لا سور لها ولا أبواب، ففي أي وقت وَصَلْتَها دخلتها»[3]. فالذاكرة العربيَّة تحتفظ دائمًا بصور في اللاشعور، تجعلها مرجعا للمقارنة والموازنة، فالمدن العربيَّة القديمة، وبحكم الحروب والنزاعات أو تلك التي تعرضت للاحتلال الروماني، تمَّ تأسيسها وفق مخططات عسكريَّة، حيث يحيط بالمدينة أسوار كبيرة، وغالبًا ما تحتوي هذه الأسوار على أربعة أبواب، تفتح وتغلق وفق مواعيد تحدِّدها الإدارة المركزيَّة مدنيَّة كانت أو عسكرية « كانت القلعة تمثِّل قلب المدينة التي يقيم بها الحاكم وحاشيته وحاميته، وخارج أسوار هذه المدينة يوجد فضاء المدينة الذي يمارس فيه الناس حياتهم اليومية وأنشطتهم

1- Henri Bergson , *L'Energie spirituelle* (1919) p, 8.

2- الأمير محمد علي باشا، الرحلة الأمريكية، 1909، حررها علي أحمد كنعان، دار السويدي للنشر والتوزيع، 2005، أبوظبي، ص 126.

3- محمد بن عبد الله الصفار الأندلسي التطواني، رحلة الصفار إلى فرنسا، 1845-1856، مصدر سابق، ص، 135.

داخل سور آخر حصين، هو سور المدينة نفسها، وعادة ما كانت للمدينة بواباتها الضَّخمة التي تغلق مع رحيل الشَّمس ولا يسمح لأحد بالدخول إلى المدينة إلا شروق الشمس وطلوع النهار لكي تستقبل المدينة زوارها الذين يفدون لأسباب متنوعة »[1].

ولعل أبرز ما أثار انتباه الرحالة العربي وهو راكب الطريق إلى أكبر الحواضر الغربيَّة كباريس ولندن، كثرة العمران أولاً، حيث لا توجد فضاءات مقفرة وخالية ومنعزلة وغير آهلة بالسكان، كتلك الأماكن التي يزخر بها الشِّعر العربي وأصبحت رموزًا للعزلة والجفاف والموت، فالعمران في بلاد الآخر لا ينقطع ولا تتوقف الحركة في تعبير واضح وظاهر على استمرار الحياة « وبينها وبين مدينة روان (Rouen) نحو الثلاثة أيام وطولها خمسة آلاف وخمسمائة خطوة وعرضها أربعة وخمسمائة خطوة وبيوتها عالية... وكلّها عامرة بالناس، وديار الأكابر مبنية بالحجر المبخور »[2].

ومسألة الاعتمار من القضايا الجوهريَّة في وعي "الأنا" ذلك أنَّ الذات العربيَّة ورثت في منظومتها الأدبيَّة قصائد مطولة تشكو القفر والقفار، وتصف آثاره السلبيَّة على الإنسان والطَّبيعة، فالاحتكاك مع المعمور من الأرض والاتصال بالأماكن المملوءة بالحيويَّة والحياة، جعل هذه الذات تتحول شعوريًا من موقف الكآبة والحزن إلى مواقف السعادة والاطمئنان والإعجاب، لأنَّ الإنسان يتحرك وسط هذه الأماكن دون قيدٍ أو خوفٍ، فالأرياف عبارة عن مجموعة من القرى المتلاصقة التي لا تفصلها سوى مسافات قصيرة « وحاصل الأمر وغايته أنَّنا منذ دخلنا هذه البلاد بأسرها لمْ نر بها موضعًا خاليًا من الغرسة والحراثة، وكثرة الأشجار والظل المديد والحسن الذي ليس فوقه من مزيد، مع كثرة مداينها وقُراها وعمارتهم ونظافتهم. حتى إننا لا تمر علينا الساعة الواحدة إلّا وشهدنا فيها من المدن والقرى، ما يكل اللسان والقلم عن تعديده. وبالجملة فهي قرى متسلسلة متصلة بعضها ببعض، خصوصًا مع جد السير، حتى إنَّ الإنسان لا يظن إلا انه في بلدة واحدة، والمسافرون غالبًا في ظلِّ الأشجار المرصوفة بترتيب مطرد في سائر الطرق »[3].

1- قاسم عبده قاسم، أسوار المدن القديمة، الحماية للسلطان والموت للرعية، مجلة الدوحة، العدد 57، يوليو 2012، ص، 37.
2- أحمد بن قاسم الحجري (أفوقاي)، رحلة أفوقاي الأندلسي1611-1613، ط1، دار السويدي للنشر والتوزيع، أبوظبي،2004، ص، 52.
3- سليمان بن صيام، أحمد ولد قاد، محمد بن الشيخ الفغون القسنطيني، ثلاث رحلات جزائرية إلى باريس، 1852-1878-1902، تحقيق، خالد زيادة، ط1، دار السويدي، 2005، ابوظبي، ص، 32.

ويصاحب الإعمار غالبًا مرافق ضرورية كالمدرسة والمشفى ومكاتب البرق والبريد وما إليها، ولكن المثير بالنسبة للانا وهي ملازمة للطريق ولم تستقر بعد في الحاضرة الغربيَّة هو هذا التَّعلق بالأرض موطنًا ومصدرًا للرزق. فعلى الرَّغم من الثورة الصناعيَّة وانتشار المصانع والورشات في المدن وضواحيها، إلَّا أنَّ الفلاح ظلّ متمسكًا بأرضه زارعًا ومستغلاً ومستثمرًا، واعيا بالتوازن الذي لا بد أنْ يكون بين القطاعين الفلاحي والصناعي، وهذا هو الآمر الثاني الذي ظلَّت الأنا تراقبه وتلاحظه « أمَّا أرض انكلترة فكلُّها سهل محروث مزروع... فلنْ تر فيها بقعة واحدة بورا، فكأنَّما جميعا لرجل واحد »[1].

لقد تجلت فلسفة العمل عندهم كمنهج للحياة، جعلهم يغيرون نمط حياتهم، الأمر الذي انعكس على أريافهم وقراهم، فأصبحت عامرة، منتجة، ترمز للتكامل الاقتصادي والتوازن الجهوي «فإنَّنا منذ خرجنا من بوردو (Bordeaux) ونحن نرى أشجار الغاب حافةً بنا عن اليمين والشمال وبينهما المزارع والفلاحات والأودية والمياه والمنازل والدور والقصور والضياع والقرى والدساكر. فلا تلتفت يمينًا ولا يسارًا إلَّا وترى شيئًا من ذلك، إمَّا كلاً أو بعضًا، ولا ترى شِبرًا من أرضٍ مهملاً، والفلاحة العصريَّة راقيَّة وآلاتها العصريَّة كثيرة، ولا ترى قرية إلَّا وطرقها منظمة، ولا ترى غابة إلَّا وهي صيّنة »[2].

والأنا وهي تصف مظاهر التَّطور الزراعي في فضاء الآخر، فإنَّها تسترجع انتماءها الحضاري ومرجعياتها الدينيَّة والثقافيَّة، سواء استرجاعًا واعيًا أو لا شعوريًا، وتقرأ مبادئه، التي تحثُّ على العمل وإتقانه، وتشجع على العمل الزراعي، باعتباره من مصادر استمراريَّة الحياة، قال تعالى ﴿ أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَسُوقُ الْمَاءَ إِلَى الْأَرْضِ الْجُرُزِ فَنُخْرِجُ بِهِ زَرْعًا تَأْكُلُ مِنْهُ أَنْعَامُهُمْ وَأَنْفُسُهُمْ ۖ أَفَلَا يُبْصِرُونَ ﴾[3]. ولا شك أنَّ هذه الذات المتمركزة حول عقيدتها الإسلاميَّة، تستذكر أقوال النبي صلى الله عليه وسلم وهو يشجع على خدمة الأرض ويمنع

1- أحمد فارس أفندي، الواسطة في معرفة أحوال مالطة، كشف المخبأ عن فنون أوربا، ط2، مطبعة الجوائب، 1299، قسطنطينية، ص، 80.
2- محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي، الرحلة الأوروبية 1919، تحقيق سعيد الفاضلي، ط1، دار السويدي، 2003، أبو ظبي، ص، 49.
3- سورة السجدة، الآية، 27.

تركها وقتلها بالبوار وعدم الاستغلال والأحـاديث في هـذا الشَّأن كثيرة منها قوله: «من عمّر أرضاً ليست لأحد، فهو أحق بها»[1] وقوله أيضًا: « من أحيا أرضاً ميتة فهي له »[2].

وتجاوز تشجيع الإسلام في خدمة الأرض حدود المكاسب الدنيويَّة، من تملك الأرض والاستفادة من ثمارها، استهلاكًا وتجارة إلى الثواب الأخروي، الذي يثاب فيه المزارع عن أي محصول تناولته الطيور والدواب خارج علمه وإرادته، فعَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رَضِيَ اللهُ عَنهُ قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وسلم : « مَا مِنْ مُسْلِمٍ يَغْرِسُ غَرْساً أَوْ يَزْرَعُ زَرْعاً، فَيَأْكُلُ مِنْهُ طَيْرٌ، أَوْ إِنْسَانٌ، أَوْ بَهِيمَةٌ، إِلا كَانَ لَهُ بِهِ صَدَقَةٌ »[3].

فإذا كان الخطاب الملفوظ للأنا هو تصوير مظاهر تقدم الآخر في الميدان الفلاحي، فإنَّ الخطاب المضمر والرسالة الملحوظة هي تأنيب الذات عن تقهقرها وتأخرها في هذا الميدان وهي صاحبة أكبر مرجعيَّة في التحفيز على استصلاح الأرض الميتة وإحيائها.

تثير المرجعيَّة الثقافيَّة انتباه الأنا وهي تتنقل بين صور الاختلاف، فترى نفسها ظالمة لنفسها فتشرع في عمليات جلد الذات المعنويَّة باللوم والنقد والمقارنة والموازنة، والتنبيه، ففي نماذج الطرقات الغربيَّة صورة منفتحة على دلالات ثقافيَّة وعلميَّة متعددة ومتنوعة، فهي في التَّصور الأولي السَّطحي انجازات ونماذج صناعيَّة لتسهيل الحياة للناس وتذليل الصعوبات أمامهم، ودفعهم للالتفات إلى قضايا أهم، فرصف الطرقات وتنظيمها مظهر حضاري وتقني، فهي منتظمة وفق معايير علميَّة، تجاوزت صعوبات التضاريس، والأنا وهي تنقل هذه الصُّور وتصفها تسترجع آليًا، صور المرجعيات الثقافيَّة والدينيَّة التي تتبنى في أغلبها فقه المقاصد الذي يهتم ويعتني بالمقاصد الخمسة للشريعة الإسلامي من حفظ للدين والنفس، والعقل والنسل والمال، وتتوزع مراتبها بين الضروريات والحاجيات والتحسينيات، ومن خصائصها أنَّها توازن بين المادة والروح وبين الحياتي والغيبي، وتسعى لضمان الضروريات التي دونها لا يحقق الانسجام والتوازن. ورصف الطرقات وزراعة الأرض من الضروريات الأوليَّة والمركزيَّة في الفقه الإسلامي، فإذا اختلت مركزيَّة الإنسان، اضطربت المقاصد الخمسة واستحال تطبيقها وضمانها.

1- رواه البخاري في (المزارعة)، باب (من أحيا أرضاً مواتاً) رقم، 2335.
2- رواه أبو داود في (الخراج والإمارة والفيء)، باب (في إحياء الموات)، رقم، 3073.
3- رواه البخاري في صحيحه، باب فضل الزرع والغرس "إذا أكل منه"، تحت رقم، 2195.

وباسترجاعها واستحضارها لمقاصد الشريعة، فإنَّ الأنا في وعيها الباطن، تستظهر أيضًا قول الفاروق عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - « لو عثرت بغلة في العراق لسألني الله تعالى عنها، لِمَ لم تمهد لها الطريق يا عمر» وقوله أيضًا الذي يرويه عنه علي بن أبي طالب - رضي الله عنه - قال :« رأيت عمر بن الخطاب - رضي الله عنه – على قتب يعدو، فقلت: يا أمير المؤمنين أين تذهب؟ قال « بعير ند (شرد ونفر) من إبل الصدقة اطلبه » فقلت: « لقد أذللت الخلفاء بعدك، فقال: « يا أبا الحُسن لا تَلُمنِي فوالذي بعث مُحمدًا بالنبوة لو أنَّ عناقًا (الأنثى من المعز) أخذت بشاطئ الفرات لأخذ بها عمر يوم القيامة »[1].

ويُحيل هذا النظام الزراعي المبدع على مسألة مُهمّة بالنّسبة للأنا، وهي ما يتعلق ويخصُّ التَّشريع، حيث حفظت وحمت الأنظمة القانونيَّة والتشريعيَّة حقوق المزارع والفلاح ومالك الأرض، بقوانين مضبوطة تضمن حقوق الملكيَّة وتصون المنتجات من الإتلاف والاعتداءات البشريَّة والحيوانيَّة « وقد رأينا في بعض الطريق زربًا صغيرًا فاصلاً بين الطريق والملك، فأخبرنا بعض من كان معنا أنَّه علامة على الحَّدِّ بين الملك والطريق، فمن تخطّاه برجلٍ واحدةٍ سُجِن خمس سنين... ولذلك لا تجد عندهم إنسانًا ولا دابةً هائمةً في مُلْكِ أحدٍ ولو كانت أرض مرعى »[2].

وأصبحت المدن الريفيَّة في الغرب وسيلة للتداوي والعلاج، فيهرب إليها الشاعر والمبدع والمريض للتخفيف من ضغوط المدينة وتلوثها، ويجد فيها مرتعًا وفضاءً للتَّخيل والإبداع. فقد ساهم التوازن الايكولوجي في تنويع وظائف الريف، من حيث الإنتاج النباتي والحيواني ومن ناحية الصِّحة النفسيَّة للآخر الذي أصبح يزاوج حتى في إقامته بين فضاء المدينة وفضاء الريف « كنت أتأمل تلك الخضرة المفترسة الضياء والتنوع... تخترق الروح بأشعتها السِّريَّة وتنظف القلب من الأثاث العتيق والأوراق المصفرة... وكنت أتساءل لماذا لا يذهب العرب غالبًا إلَّا العواصم الكبيرة »[3]

والعِلاج الطبيعي سواء بواسطة المكونات الطبيعيَّة أمر قديم منذ الفلسفة اليونانيَّة وطبها الفيزيائي، حيث دعا أبوقراط (Hippocrate)(460- 370) وجَالِينُوس(Galien)(نحو 129-

---

1- عبد الهادي الدمشقي الصالحي الحنبلي المعروف بابن المبرد(840-909هـ) محض الصواب في فضائل أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، تحقيق عبد العزيز الفريح، ط1، ج2، مكتبة أضواء السلف، 1420هـ-2000م، الرياض،ص، 621.

2- محمد بن عبد الله الصفار الأندلسي التطواني، رحلة الصفار إلى فرنسا، 1845-1856، مصدر سابق، ص، 141.

3- غادة السمان، غربة تحت الصفر، منشورات غادة السمان، د ت، بيروت، ص، 16

200) إلى اعتماد الطَّبيعة، كعلاجٍ نفسي وجسماني، وبحكم الموروث اليوناني والفكر الكنسي المسيحي واستثمار ما في الحضارات الأخرى من قيم وبحوث، متعلقة بالأرض وخدمتها والطَّبيعة وتحسينها، فإنَّ مصطلح (culture) والتي تحمل اليوم مفهوم الثقافة بكلِّ أبعادها الفكريَّة والاجتماعيَّة والانثربولوجيَّة، كانت تنتمي إلى حقل الفلاحة وزراعة الأرض قبل حصول التحولات الدلاليَّة والتغيرات المعرفيَّة التي طرأت على الكلمة، فقد كانت تدل على العمل الزراعي والارتباط بالأرض، ولم يتغير مفهومها إلَّا مع فلسفة التنوير[1].

وقد كان للميراث اللاهوتي المسيحي، تأثير كبير على صلة الإنسان بالأرض، والحَّث على خدمتها وتوثيق الصلة بها، لاعتقادهم أنَّ العمل الزراعي والفلاحي شعيرة من الشعائر الدينيَّة «تتقاطع مع الجذر اللاتيني مفردة ((كولتوس))(cultus) وهي الشَّعيرة التي يؤديها الإنسان للإله الذي يعتقد فيه ويعقد معه روابط متينة في شكل صلة وثيقة (الصَّلاة). فيهدي له ((الشعيرة)) في شكل بدنة أو أضحية، ويوزع ((الشعير)) أي الحبوب في الأرض لإخصابها والحصول على الغلة. أداء الشعيرة هو أيضًا إخصاب في الفضائل الدينيَّة، وزرع الأرض هو بمعنى من المعاني عبارة عن عبوديَّة »[2].

وقد يؤدي العمل الزراعي واستغلال الأراضي ومُحاربة تسحرها وعزلتها إلى نتائج غير تلك المتعلقة المعروفة والمرتبطة بالجوانب الاقتصاديَّة، كتلك الحيل التي التجأ إليها الكيان الصهيوني، حيث وضع مخططات لزرع الجبال والمناطق المرتفعة والمعزولة، وأنشأ فيها طرقات مُعبدة للوصول إلى الحدائق والمنتزهات التي أقامها في أعالي الجبال، وكان الغرض البعيد والمضمر لهذا العمل خنق المقاومة وغلق المنافذ على الفدائيين وحصرهم وتقويض نشاطهم العملياتي المقاوم « كلمة جبل عندنا نحن سكان وادي النيل تعني المكان الموحش الذي يسكنه المطاريد والوحوش، لذلك كان من الطبيعي أنْ يستولي علينا قدر كبير من الذهول والإعجاب عندما نرى الجبال وقد تحولت لحدائق وشوارع نظيفة وبيوت أنيقة »[3].

تحوّلت العناية بالطرقات والزراعة من فكرة ومشاريع لتلبية الحاجيات الأساسية في التنقل وتوفير الغذاء، إلى تصاميم جمالية تسلب العقول بجمالها، وترتاح لها النفس من تنوعها الأيكولوجي والبيولوجي، حيث تنوعت النباتات والأشجار ومعها تنوعت الثروة الحيوانية، سواء

1- Philippe Bénéton, *Histoire de mots, culture et civilisation*, les presses de sciences po, 1975, Paris, p, 35.

2- محمد شوقي الزين، الثقاف في الأزمنة العجاف، فلسفة الثقافات في العرب وعند الغرب، ط1، منشورات الاختلاف، 1443هـ/2013م، الجزائر، ص، 50.

3- علي سالم، رحلة إلى إسرائيل، ط1، مكتبة مدبولي الصغير، 1416هـ - 1996م، القاهرة، ص، 56.

تلك المخصصة للحوم والألبان والتي تستخرج منها شتى أنواع الأجبان، التي أثارت فضول الأنا وهي تنزل في ضيافة الآخر، بالإضافة إلى تطوير حضائر الطيور والأسماك وجعلها محميات طبيعيَّة، يعاقب القانون المعتدي عليها أو مغتصبها بنشر كل أنواع التلوث، ولم يتسنّ لهم هذا الأمر إلَّا بعد تطوير البحوث العلمية « والحاصل أنَّهم اتبعوا أنفسهم أولاً في إدراك المسائل النظريات، وكابدوا على تحصيلها حتى صارت عندهم ضروريات ولازالوا يستنبطون بعقولهم أشياء كثيرة، كما أحدثوا البابور - وغيره- »[1].

واستخدام البحوث العلميَّة في الزراعة والعمل الفلاحي أعطى نتائج كبيرة كمًا وكيفًا، وتمَّت بواسطتها تحقيق أهداف لمْ تكنْ متصورة في السابق، فقد تنوعت المحاصيل وصاحبتها عمليات تحسين النوعيَّة وربح الوقت والجهد، وقد خضعت كلُّ العمليات الزراعيَّة إلى نتائج البحوث العلميَّة الأكاديميَّة التي تطبق أحدث التقنيات في إجراء التجارب العلميَّة التطبيقيَّة، قصد تنويع السلالات التي أدَّت إلى إنتاج محاصيل جديدة بواسطة عمليات التهجين « فأيُّ عينٍ تُشاهد تلك الأرض الممتد فيها ذلك الطريق ولا تلبس حلة الاندهاش والتعجب وتسكب على القلب سلسبيل الابتهاج والطرب وتدفع إلى النفس أنبل الأدب والتهذيب...فلا يَسعني هنا شرح ما رأيته من خصب وازدهار هذه الأرض السعيدة وما يلوح عليها من بديع عناية البشر المتمدنة ونتائج سمو أفكارهم ذلك أو يحتمل مجلدات كبيرة »[2].

وقد انعكست البحوث العلميَّة ونتائجها على التربية الفلاحيَّة والانجازات الزراعيَّة، فعمليات الزرع والسقي تتمُّ وفق المعايير العلميَّة، فتنوع الغرس والزرع، وأصبحت التربة تُلائم جميع أصناف الزراعة، بفضل تطوير الوسائل والدراسات، فقد انتبه الصفار إلى هذه الظواهر والمسائل العلميَّة وهو الذي كانت رحلته سنة 1845 « فلا ترى عندهم شيئًا من الأرض ضائعًا أصلاً، ولا ترى عندهم خرابًا ولا أرضًا مواتًا، حتى أنَّ الأرض التي تُرابها رديء ينقلون لها التراب الجيد من ارض أخرى... ويعطون لكل نوع من الأرض ما يستحقه، فما يصلح للحرث يحرث وما يصلح للغرس يغرس »[3].

أمَّا من الناحية الأمنيَّة، فقد تجاوزت المنظومة السياسيَّة والاجتماعيَّة الغربيَّة مسألة التأمين على الحياة الإنسانيَّة من الجرائم والاعتداءات البشريَّة، إلى الحماية من الطَّبيعة ومكوناتها، فقد بنيت السدود والجسور لحماية المزارعين من الفيضانات ومخاطر الانجراف، إلى حمايتهم من

1- أبو الجمال محمد الطاهر بن عبد الرحمن الفاسي، الرحلة الإبريزية، مصدر سابق، 28.
2- فرنسيس فتح الله مراش، رحلة إلى باريس، مصدر سابق، ص،36.
3- محمد بن عبد الله الصفار الأندلسي التطواني، رحلة الصفار إلى فرنسا، مصدر سابق، ص، 137.

الوحوش والزواحف الضارة، بفضل المبيدات والحواجز والمحميات الحيوانيَّة « وممَّا منَّ الله على هذه البلاد أنَّ ليس فيها حيَّات ولا عقارب ولا رتيلا ولا سوام... ولا ابن آوى يعوي في الليل ولا نمس يأكل الدجاج ولا بعوض يمنع من النوم...»[1] .

ترى الأنا أنَّ ما وصلت إليه مُنجزات الآخر وهي ما تزال سائرة في الطرق، هو مكاسب لو تورث ولم تمنح، بل تمَّت عم طريق سلسلة من التحديات للطَّبيعة وللذات، فمصادر الانجازات إيمان بالقدرات العقليَّة والماديَّة، فزاوجت بينهما واعتقدت بأنَّ العلم والتخطيط والإرادة هي وسائل النجاح « وقد رأينا في طريقنا هذه ما يشهد شهادة حق لأهل هذه البلاد، بالاعتناء التام والتَّبصر العام بأمور دنياهم وإصلاح معاشهم وإتقان تدبيرهم، فهم جادون كلَّ الجد في عمارة الأرض بالبناء والغرس وغيره، ولا يسلكون في ذالك طريق التساهل ولا يصحبهم فيه تغافل ولا تكاسل »[2].

ونتيجة لهذا الوعي بالذات وإمكاناتها في تجاوز الصعوبات الطبيعيَّة والبشريَّة استطاعت المنظومة العلميَّة والفكريَّة الغربيَّة من الوصول في قرونها الأولى إلى تحقيق مُنجزات هائلة وعميقة ومُعتبَرة في الحقول الفلاحية والزراعيَّة، وتنظيم شبكات الطرقات، ممَّا لم يترك للأنا المرتحلة من وسيلة سوى التَّعبير عن الدَّهشة والانبهار، فالبلاد « كلّها أشجار متناسقة على مثال واحد وطول واحد وبعد واحد »[3].

الحقيقة أنَّ صراع الأنا في تجربتها الأولى، هو صراع وحوار بين وضعيتين مُختلفتين شكلاً ومَضمُونًا، بناءً وهيكلةً، نظريةً وتطبيقاً، الأولى "أنا" مُتخلفة وعت حالتها وهي ترى أول صورها في "آخر" مُتقدم، استطاع أنْ يهزم الطَّبيعة والظروف والصعوبات وأن يطوع كلَّ ما في الكون لفائدته ومنفعته، فأصبحت طموحة يرغب ويسعى لما هو أحسن وانفع وأدوم.

لمْ تستطعْ هذه الذات المثقلة بهموم التَّخلف وبمشاعر الإحباط أن تتخلص وتتجرد من مرجعيتها لأنَّها تشكل هويتها، ولكنها عجزت على إخفاء صور الشَّقاء والبؤس الذي تعاني منه، وتعيش يومياته على مُختلف الصعد والمجالات، وهذه الحالة النفسيَّة والفكريَّة لم تشتكيها "الأنا" لـ"لآخر"، بل تحوَّلت عندها إلى مكبوت، مقموع في الشعور واللاشعور يطفو إلى السَّطح كلما برزت انجازات الآخر وتمَّت مقارنتها بوضعيَّة الأنا المتخلفة، فتصبح المقارنة والموازنة معيارًا

1- أحمد فارس أفندي، الواسطة في معرفة أحوال مالطة، كشف المخبأ عن فنون أوربا، مصدر سابق، ص، 82.

2- محمد بن عبد الله الصفار الأندلسي التطواني، رحلة الصفار إلى فرنسا، مصدر سابق، ص، 137

3- أحمد زكي، الدنيا في باريس أو أيامي الثالثة في أوروبا، ملحقات مجلة طبيب العائلة،1900، مصر،ص ص، 17-18.

بين العالمين ولم تستطع "الأنا" رغم أقنعة الاختفاء أن تخفي هذا المعيار «وممَّا يوجب الالتفات أيضًا أنَّ للفلاح الإفرنسوي شغفًا زائدًا بتحسين المناظر، وتجنيس النباتات والأشجار، وتدبيج ألوان الأزهار، بخلاف الفلاح المغربي، فإن همه مجرد الاستنتاج من مزارعه الفيحاء الشاسعة الأرجاء، مستدرا الخيرات وينبوع البركات »[1].

حين قدمت الأنا وحلت بأرض الغرب كانت متَّزنة، واثقة، مفتخرة، إنْ لمْ تكن بمنجزاتها فبموروثها الثقافي والعلمي، بالإضافة إلى مصداقيَّة عقيدتها التي تمنحها العزَّة والقوة، ولكن سُرعان ما انهارت وبدرجات متفاوتة أمام أول الصُّور المجسدة لتطور الآخر وتقدمه التقني والحضاري « حين يقتحم الرحالة فضاء الآخر يكون الجسد مُكونًا محوريًا من مكونات العلاقة البصريَّة. بيد أنَّ الجسد الرائي يكون هو نفسه جسدًا مرئيًا، والعلاقة الغرابيَّة بين الجسد الشَّخصي وجسد الآخر تخضع لمجموعة من المحددات المتعالقة التي يتداخل فيه الأنطلوجي بالنفسي بالأنثربولوجي »[2].

ففي مشهد الطريق وتجليات الحداثة والتكنولوجيا، لعب المرئي دور المميَّز والعلامة الفارقة، والمعادل المفكك لواقع "الأنا" في تجلياتها الحضاريَّة وطبيعتها الواقعيَّة، فكان المرئي معيارًا للتعريَّة والكشف والفحص الموضوعي الذي يُسقِط الأقنعة والأغشية الشفافة الهلاميَّة. فالأنا ترى أنَّ الأسفار والموسوعات النظريَّة المكدسة على رفوف المكتبات لا تنتج علمًا، ولا يمكن أنْ تتحول إلى مشاريع تطبيقيَّة منتجة، ما لمْ تتجاوزْ حدود النقل والسَّرد والرواية « وليس العلم الذي نعني وحوله ندندن مجرد ألفاظ يتشدق بها، أو أشعار يترنم بها، أو حكايات يحاضر بها، أو هو عبارة عن مصافحة الأوراق صباح مساء، أو عن محفوظات تتلى ثم تملى، أو عن حكاية قول فلان ومناقضة فلان لا و الله، بل العلم هو الغوص على مغازي المعاني ثم النفوذ منها إلى حيز العمل »[3].

فالآخر لمْ يتكلمْ في هذا المشهد ولو يحاور ولم يناظر، بوصفه شخصًا أو مرجعيَّة أو مركزيَّة، فمؤشّر الغلبة والاستعلاء، انتقل من السجال المعرفي إلى المنجز الواقعي، وكان لهذا الاكتشاف دور ايجابي في إثارة الوعي بالذات وبقيمتها ووضعيتها حتَّى تمكنت من تصنيف وإدراك عالمين مختلفين، عالم الأنا وعالم الآخر « أخذ الوعي النهضوي العربي يضع ((الأنا))(العرب،

1- محمد بن عبد الله السائح، أسبوع في باريس 1922، تحرير سليمان القرشي، ط1، دار السويدي، 2004، أبو ظبي، ص، 36.
2- فريد الزاهي، الممانعة والفتنة، الجسد والذات والصورة، متخيل الرحلة السفارية المغربية إلى أوروبا، مجلة الكوفة، السنة 2، العدد2، العراق، 2013، ص، 170.
3- محمد بن عبد الله السائح، أسبوع في باريس 1922، مصدر سابق، ص، 40.

المسلمون، الشَّرق) في موقع النائم، المتأخر، المُعتدى عليه، المُهدَّد في وجوده المادي وكيانه الروحي، ويضع ((الآخر))(الغرب، أوروبا المسيحيَّة) في موقع الناهض المُتقدم. ولكن أيضًا الغازي التَّوسعي المُستعمر»[1].

1- محمد عابد الجابري، إشكالات الفكر العربي المعاصر، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، 1989، بيروت، ص، 130.

المدينة الأوروبية ؛ صدى العلوم وتجليات المدنية

" La modernité se définit comme un progrès décisif de la conscience de soi." [1]

ظهرت المُدن وتكوّنت في مراحل تاريخيَّة مختلفة ومتنوعة تلبية لحاجات ماديَّة واجتماعيَّة وعقائدية ودينية، وتستجيب كل هندسة في البناء والتأسيس لثقافة أهلها، وتخضع معماريَّة البناء في الغالب لمعايير فطريَّة معهودة، كتحقيق الأمن والاستجابة للرغبات وتلبية للغرائز « هذه أول صنائع العمران الحضاري وأقدمها. وهي معرفة العمل في اتخاذ البيوت والمنازل للسكن والمأوى. وذلك أنَّ الإنسان بما جُبِل عليه من الفكر في عواقب أحواله لابد له أنْ يفكر في موانع إذابة الحَّر والبرد عنه باتخاذ البيوت ذوات الحيطان والسَّقف الحائلة دون ذلك من جهاته. والبشر مُختلفون في هذه الجُبلة الفكريَّة التي هي معنى الإنسانيَّة »[2]، ثمَّ يأتي الإنسان في مرحلة ثانية ويتفنن في الإبداع، ويشرع في الجمع بين الحاجيات والرُّؤية الجماليَّة التي يستثمر فيها كلَّ نظريات علم الجمال، لتحقيق الإحساس بالمكان، كفضاء للراحة والسعادة لا بوصفه حيزًا هندسيًا يحتل مكانًا جغرافيًا.

وفي الحالة الثانية يتحوَّل المكان من المفهوم التقليدي الوظيفي الذي يحصر البيت والمدينة في وظيفة عضويَّة واحدة هي تحقيق الأمن، إلى إدراك القيم الجمالية والحضاريَّة للحيّز المكاني، وبهذا المفهوم أصبح المجال الحضري مسألة ثقافيَّة وفكريَّة، قبل أن تكون مجموعة من المكونات المادية، تجمع وتصنع وفق تصاميم حسابيَّة ورياضيَّة، لتنتج في النهاية تجمعات عمرانيَّة سكانيَّة تفرز قضايا اجتماعيَّة وبيئيَّة خطيرة.

ونتيجة للتفاعلات والتطورات الاجتماعيَّة والاقتصاديَّة والجماليَّة، تكونت وتأسَّست في الغرب مُدن جديدة، مؤسَّسة وفق معايير إنسانيَّة، تستجيب لكلِّ مُتطلبات الحياة وضرورياتها، وتحقق الراحة الكاملة لسكانها ولزائريها، فكانت هذه المرافق الأساسيَّة، بالإضافة إلى التحسينات الجماليَّة واللمسات الفنيَّة، سببًا في هُيام الناس بالمدينة الغربيَّة. وقد انبهرت "الأنا" وهي تجوب ربوع الغرب والشَّرق، بالمدينة الأوروبيَّة، واعتبرتها انعكاس لتطور العلوم والمعارف والفنون

1 - Etienne Borne (1907-1993) , *France - Forum* - 1988

2- عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ج2، ص، 294.

«... وعقدت النية على السَّفر إلى أوروبا أمّ القارات ومُعلمة الأمّم، ومدبرة الممالك ومالكة البحار»[1].

فأوصاف الريادة والأمومة للأمَّم الأخرى والفضاءات العالميَّة الإنسانيَّة، أحكام لم تطلقها "الأنا" من عاطفة مائعة مريضة أو من حالة شعوريَّة يائسة محبطة أو انفعال آني ظرفي، جاء استجابة لحالة انفعاليَّة محدَّدة، ولكنها أحكام عقلانيَّة، متزنة ومدروسة، أنتجتها المعاينة المباشرة، والمشاهدة الواقعيَّة، فأعطتها الحجيَّة والقطيعة الموضوعيَّة « إنّي في كلّ ما وصفت به الانكليز والفرنسيين وغيرهم من أهل أوربا، لم يملْ بي هوى ولا غرض بُغضًا أو حُبًا، إذ ليس لي حذل مع أحد منهم ولا ضلع، ولا انحراف ولا ميل ولا ضرَّ ولا نفع »[2].

وقبل أنْ تبدأ "الأنا" وصف معماريَّة المدينة الغربيَّة، التي انعكس بناؤها ومحتوياتها البشريَّة والماديَّة على الوعي الشَّخصي، شرعت في البحث عن جدليَّة الأسباب والنتائج، وحاولت تفكيك المنظور المعرفي والعلمي الذي أنتج مُدنًا، تجاوزت قيمتها التقييم المادي والروحي، لتدخل عوالم الميتافيزيقا والاخرويات، فقد تعدَّت الأحكام الواصفة للمدينة الأوروبيَّة حدود النعت الدنيوي، لتصل إلى المطلق المعبر عن الجنة والمدينة الفاضلة.

اقتنعت "الأنا" وهي تبحث في جدلية الَّتقدم والتَّخلف وأدركت قبل الشروع في التجوال في المدينة الأوروبيَّة، إن ما حققته الأمم الغربيَّة من تطور وتقدم في جميع مجالات الحياة ليس إلَّا نتيجة « إنَّ عجائب أوربا كثيرة وهي في الحقيقة ليست عجائب أوربا، بل هي عجائب العلم وغرائب اختراعات عقل البشر النبيه المتيقظ »[3].

ولعل العقول واحدة ومشتركة بين البشر على اختلاف أجناسهم وألوانهم وألسنتهم، ولكنَّ الفوارق لا تكمن في الأوصاف والأشكال الظاهريَّة والسَّطحيَّة، بقدر ما تتجلى وتظهر في المردود الإنتاجي، الذي يعود بالنفع على الإنسانيَّة جمعاء، ولهذا فإنَّ الفروق بين الكائنات تتجلى وتتحدَّد من خلال استخدامات العقل وتوظيفه، بما يعود بالفائدة والانتفاع العام للذات وللآخر، كما يكشف عن الهوية الذاتيَّة الجديدة، وهي هوية باطنيَّة تتجلى من خلال الإنتاج والمردود النفعي العام، الذي يقوده العقل في أعظم تمظهراته.

1- محمد المقداد الورتتاني، البُرنس في باريس: رحلة إلى فرنسا وسويسرا 1913، حررها سعيد الفاضلي، ط1، دار السويدي للنشر والتوزيع،2004 ، أبوظبي، ص، 37.
2- أحمد فارس أفندي، الواسطة في معرفة أحوال مالطة، كشف المخبأ عن فنون أوربا، مصدر سابق، ص، 5.
3- محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي، الرحلة الأوروبية 1919، مصدر سابق، ص، 135.

توظيف العقل وتدبير الأفكار الناجحة، كأرضيات نظريَّة ومُقدمات للانطلاق نحو آفاق الايجابيَّة والمنفعة، هي مؤشرات على هوية الأمم الحضاريَّة، فقد أدركت "الأنا" أنَّ توفير مواد الحضارة وتكديسها دون استخدام المناهج والآليات الناجحة والفعالة في التطبيقات، بالإضافة إلى إهمال المنهج العلمي الذي يخضع المواد للنقد والتحليل والاستنباط الأساسي والمركزي من الهامشي والجزئي، لا يمكن أنْ تنشأ منه وحوله ثورة علميَّة ومعرفيَّة حضاريَّة. فالآخر لمْ يصلْ إلى منجزه إلا بعدما تحكم في التخطيط والتسيير والاستشراف « ولا أقصد بالتَّقدم حظنا من العلم والتكنولوجيا وحظهم... وإنَّما أقصد ما هو أعمق... أقصد القدرة على التفاهم وتحكيم العقل في حسم الخلاف والقدرة على النظرة الموضوعيَّة الهادئة، دُون انفعال والقدرة على الاستبصار والنّظر في العواقب وتغليب العقل على العاطفة والتخطيط على الارتجال والتفكير على الهتاف... وتلك هي صفات المجموعة المُتحضرة، وحظنا من ذلك قليل وحظهم كبير »[1].

وعطفاً على الأسباب والعوامل السابقة لا لبلوغ درجات التَّقدم والبناء الحضاري، من تحقيق عوامل التنميَّة البشريَّة الناجحة، والاستثمار في الإنسان، فالإنسان باعتباره رأس المال البشري ومُحرك البناء ومنفذ التخطيط وواضع التصميم، لا بد أنْ يعي نفسه ويدرك قيمته، كذاتٍ فاعلة، وتستحيل دورة التَّقدم والبناء الحضاري إذا أُهمِل العامل البشري، وحتَّى وإنْ حدث تطور وتغير دون مشاركته الواعية والإرادية الفاعلة، فإنَّ النتائج المُحققة تفقد أهم مكوناتها وتتحوّل إلى حقائق آليّة، ميكانيكيَّة، تفتقد للروح الإنسانيَّة والشعور البشري.

وأهم مَا يُحقق ما يحقق للإنسان، إنسانيته ويدفعه نحو العمل والإبداع، قيمة العدل، و"الآخر" لمْ يبلغْ مكانته إلّا بعد أن أقام العدل في نفسه وتشريعاته ثمَّ في مؤسساته الفكريَّة والإنتاجيَّة « وإنَّما بلغوا تلك الغايات، والتَّقدم في العلوم والصناعات بالتنظيمات المؤسَّسة على العدل السياسي وتسهيل طرق الثروة واستخراج كنوز الأرض بعِلم الزراعة والتجارة وملاك ذلك كلّه الأمن والعدل، اللذان صارَا طبيعة في بلدانهم »[2].

وقد عانى "الآخر" بوصفه محكومًا ومُسيرًا من أنواع شتى من الظلم والطغيان، تعدَّدت وتنوعت أشكاله ومصادره، ونتج عنه مصادرة ليس للأملاك والمكتسبات فحسب، بل للأرواح والعقول، فقد تحكمت القوى الدينيَّة الكنسيَّة والسياسيَّة الإقطاعيَّة والملكيَّة الديكتاتوريَّة في

1- مصطفى محمود، من أمريكا إلى الشاطئ الآخر، دار المعارف، القاهرة، د ت، ص ص، 17-18 .
2- خير الدين التونسي، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، تقديم محمد الحداد، دار الكتاب المصري، 2012، القاهرة، ص، 17.

البشر، وحَوَّلت حياتهم إلى سجون مفتوحة على مرجعيات القوى الحاكمة التي اعتقلت العقول وسجنت الأبدان وتحكَّمت حتَّى في النشور والحساب والغفران.

ومَع الثورات الأولى وحركات التنوير، كانت أهم المبادئ الأساسيَّة المرفُوعة والتي تبنَّاها الفلاسفة هي إقامة العدل وتطبيق كمبادئه، خاصة ما تعلق بجانب الحريات الفرديَّة والجماعيَّة، كما صنفت في هذه المرحلة أشهر الموسوعات الحقوقيَّة، التي تقدس العدل وتنادي بالحريَّة والمساواة، ومحاربة كلّ مظاهر الظُلِم والطغيان.

لقد جسدت مسألة العدالة بقطبيها الفردي والاجتماعي تشريعا وممارسة منعطفا نوعيا في مسيرة التاريخ الفكري والحضاري الغربي، فقد دفعت هذه المبادئ "الأنا" الغربيَّة إلى بناء نفسها أولا ثم اكتشاف قدراتها وإمكاناتها ثانيًا لتُسخِّرها فيما بعد في تذليل الطّبيعة وتطويعها لتصبح وسيلة لسَعادتها وراحتها.

وَقد أرسى مَجموعة من الفلاسِفة والمُفكرين دَعائم الفكر الحُر، مِن خلال أسفار تقدّس الحرّية، وتعطي للإنسان الحرية في إطلاق المبادرات وانجاز المشاريع وتجسيد الأفكار، وكانت كتابات مُونتسكيو وديدرو وجون جاك روسو وجون لوك وفولتير، مَعالم تنير دروب النّخب والشعوب نحو الانعتاق الفكري والسياسي والحضاري « يعتقِد رُوسو بالعدالة في الحقوق... وعلى الناس أنْ يدينوا للقانون وحده بفضل العدالة والحريّة وليس لشخص كائنا من كان »[1]، كَما يَرى في الكثير من مصنفاته ودروسه، أنَّ الحرِّية للجميع، ويدعو إلى ممارستها دُون قمعٍ أو تقويضٍ أو تهديدٍ أو تجزئةٍ، لأنَّها الأساس لكلِّ تشريع موضوعي عادل « إنَّ الحرِّية للجميع، ففي الدَّولة المدنيَّة، الحرية غير منفصلة عن العدالة، وهكذا فإنَّ الحرِّية دون عدالة تناقض كبير»[2].

وبفضل شرائع العدل وَدساتير العدالة استطاع "الآخر" فكَّ قيود الطغيان والانطلاق نحو تأسيس مَشروع حضاري أبهر العالم، وجعل الغرب مرآة للغيريَّة والاختلاف.

والأنا وهي ترى وتشاهد مظاهر العدل في المجتمعات الغربيَّة مُجسدة في منجزات ماديَّة وعقلانيَّة فكريَّة، فإنَّها تقرُّ بتضحيات الفلاسفة والمفكرين الغربيين، في عصر الأنوار، في سَبيل تحقيق قيمة العدل والحرِّية، كأبرز القيم لبناء الدّول والحضارات، وفي نفس الآن تسترجع مرجعيتها الإسلاميَّة الربانيَّة، التي جعلت العدل صِفة من صفات الله تعالى وإسمًا من أسمائه،

1- Maurizio Viroli, *La Théorie de la société bien ordonnée chez Jean Jacques Rousseau*, Walter De Gryter, 1988, Berlin, p, 110.
2- Robert Derathé, *Jean- Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Librairie philosophique, 1995, Paris, p, 240.

للدَّلالة على عظمته وأهميته، وهو الذي أمر بتطبيقه وممارسته كفعل تشريعي ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾[1] وأصرَّ الحَّق تعالى على تجاوز كلّ الإكراهات التي تحُول وتمنع تطبيق العدل فقال تعالى ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ ۖ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا ۚ اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ۖ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۚ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴾[2] .

وَفي مرآة الغيريَّة رأت "الأنا" نفسها ونقائصها، ولكن النقائص والضعف تجلَّت بعد عمليات التّشخيص والفحص والمقارنة، وتمكنّت "الأنا" من إدراك حقيقتها وهي تنظر لنفسها في مرآة الاختلاف. فألانا في مِرآة ذاتها وفي تصورها لحقيقة آنيتها كانت تدرك أنَّ الهوة عميقة بينها وبين الآخر، ولكن المغايرة والاختلاف قد دفعت بالأنا في مرحلة أوليَّة وطبيعيَّة إلى عمليات التقويم والتقييم والمقارنة والبحث عن الأسباب التي أدَّت وأنتجت تقهقرًا وانكماشًا وإحباطًا متعدِّد الأوصاف واستقالة عن سنة التدافع الحضاري « إنَّ مِن الطبائع في حركة الواقع والوعي أنَّ الذات لا تنتبه إلى نفسها، أو لا تكاد تعي نفسها كتغايُر أو مغايرة، إلا متى اصطدمت بغيريتها، أي بآخر يدفعها إلى الشعور بإنيتها أو باختلافها وتمايزها »[3].

وفِي ظلِّ المقاربات الباحثة عن تشخيص أسباب التَّخلف والانهيار الحضاري، تباينت الآراء والأطروحات، وشرعت النّخب المرتحلة إلى الآخر/الغرب/المختلف، فِي استقصاء الأسباب، وكانت أول الرؤى « إنَّ الفرق بيننا وبينهم أنَّهم يعملون ويعالجون وجوه النقص، حتَّى رجحت كفَّة المزايا على كفَّة السيئات وخاصَّة في الحياة المادية، أمَّا نحن فلا نزال نهوى الكلام والخطابيات والمانشتات والوعود والأحلام »[4].

وقد تنحو "الأنا" في مرحلة ثانية إلى التعليل العقلاني في إدراك الفوارق والتّعرف على أسباب تقدم "الآخر"، فتعترف أنَّ للحضارة دورة، وأنَّ البدائية مرحلة عابرة في حياة الأمم والحضارات، وهذه الفترة هي طفولة الإنسانيَّة، فليس من العيب المُرور على هذا الجسر المؤقت، ولكن من العار البقاء والتّمركز حوله، دون حركيَّة أو فعل يحرِّر من السكينة ويشكّل

1- سورة النحل، الآية، 90.
2- سورة المائدة، الآية، 8.
3- بلقزيز عبد الإله، العرب والحداثة: دراسة في مقالات الحداثيين، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، فبراير 2008، بيروت، ص 44.
4- نعمات أحمد فؤاد، رحلة الشرق والغرب (سافرت في الإنسان والمكان والزمان) الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1986، القاهرة، ص، 20.

دافعيَّة نحو التغيير، و"الآخر" تجاوز هذه المرحلة لأنه فقط أحسن استغلال موارده، وتمكن من استثمارها في المنفعة والمصلحة العامة « مدنيَّة الغرب غريبة في كلِّ مظهر من مظاهرها، لأنَّ أهلها أحسنوا الانتفاع من كلّ قوة في الوجود، ونحن أضعنا بجهلنا القوى القريبة الانتفاع، هذا شأنهم في كلِّ شيء، فكأنَّ الغرب حلف أن لا يحالف الشرق، والشَّرق إلى أنْ يُخالف الغرب على كثرة حاجته إليه واضطراره إلى الأخذ عنه »[1].

ولأنَّ "الآخر" وبفضل منظومته الفكريَّة والاجتماعيَّة والسياسيَّة، قد تجاوز مراحل الأنانيَّة والذاتية القاتلة والفردانيَّة النرجسيَّة إلى عوالم الأنا الجمعيَّة التي تنصهر ضمن مجموعة اجتماعيَّة بعينها، موحدة ومتفقة حول الأهداف والغايات، وتسعى لإنجاح مشروع وطني أو قومي، يتلون في الغالب بقالب من الشّعور بالتَّحدي، سواء للأوضاع المحليَّة أو العالميَّة أو الطَّبيعيَّة.

وَلا يعني هذا انتفاء الهويات الفرديَّة والوطنيَّة والإثنيَّة، وزوال الخصوصيات الثقافيَّة، التي تصنع الاختلاف وتمنع الذوبان والانصهار، فالغرب متنوع لغويًا وعقائدياً وانثربولوجياً، وتشكّل التَّعدديَّة مصدرًا من مصادر ثرائه المعرفي والعلمي، واحترامها يساهم في التعايش والتماسك الاجتماعي. والمجتمعات الغربية عمومًا، فضاءات سكانيَّة، تتشكّل من مزيج أجناسي ينتمي لثقافات مُتنوعة، ودفع هذا الخليط والتمازج المنظومات التشريعيَّة إلى سنّ قوانين تحمي التنوع الثقافي، وتعتبر اختلاف الروافد والخصوصيات الثقافيَّة ثراء، وذلك من خلال الانفتاح على الأقليات ومحاربة العنصريَّة والتقوقع والتَّطرف.

وهذا الانفتاح على الثقافات الأخرى، جاء استجابةً لمجموعة من الاعتبارات منها السياسي والاجتماعي والإنساني، وقد استفادت المنظومة الفكريَّة والتشريعيَّة الغربيَّة من تجارب عالميَّة في مناطق مختلفة، حاولت قمع الثقافات المحليَّة والخصوصيات الثقافيَّة، ممَّا أدّى بأصحاب هذه الهويات إلى استنهاض قواها للدفاع عن مكوناتها الهوياتيَّة، واستخدمت في هذا الدفاع الذي تراه مشروعًا كل وسائل المقاومة والممانعة « وبإمكان الاختلافات الإثنيَّة والدينيَّة، أن تساعد على تماسك المجتمع ووحدته، وذلك في حالة توافر مناخ حر، يسمح للجميع بالتّعبير عن آرائهم وممارسة عقائدهم، ساعين إلى تطوير هوية قوميَّة واحدة، تستوعب التعدديَّة والاختلاف »[2].

1- محمد كرد علي، غرائب الغرب، ط2، ج1، المطبعة الرحمانية، 1341ﻫ/1923م، مصر، ص،321.
2- محمد حسن البرغثي، الثقافة العربية والعولمة، دراسة سوسيولوجية لآراء المثقفين العرب، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر،2007، بيروت، ص، 64.

وبهذه المعتقدات والقناعات استطاعت "الأنا" الغربيَّة أن تتحرَّر من ذاتيتها وأنانيتها التي تسجن مشاريعها وأحلامها في شعارات جوفاء وأوهام سرابيَّة، لتنطلق نحو الطموح المدروس، الذي يستشرف المُستقبل. وإنكار"الأنا" لآنيتها القاتلة علاج لها من المركبات النفسيَّة والعقد المرضيَّة التي تجثم على إرادتها فتقتل فيها المبادرة والجرأة « هناك يعمل الإنسان بلا عقد أو خوف قاتل أو زيف واحترام مصطنع ونفاق رخيص وتاليه كافر بما يقول وألقاب بلهاء مخبولة... لهذا فقدت الكلمة الشريفة عندنا مدلولها »[1] .

وإنكار الذات يقتل سلبياتها ولا يفقدها هويتها، ويمنح "الأنا" قوة الانتقال والتَّحول والتَّغيّر، سواء من حيث استرجاع الإمكانات والقدرات أو في طريقة وآليَّة استغلالها وتوجيهها نحو الفعاليَّة الواقعيَّة الإنتاجيَّة، ليس نحو الايجابيَّة الوهميَّة الاستهلاكيَّة. فألانا الإنسانيَّة واحدة ومكوناتها مشتركة رغم الفروق الفرديَّة، ولكن ما يحدث الفارق ويصنع التميّز والاختلاف هو الرّسالة والمشروع، فكلٌّ "أنا" وعت رسالة وجودها، استطاعت أن تتحوّل من ناظر سلبي إلى منظور إليه نموذج وقيمة للمُحاكاة، ومن متخلفٍ إلى متقدمٍ، ومن مستهلكٍ للمعرفة ونتائجها إلى مُنتِجٍ لها، مؤثر في نفسه ومحيطه والعالم من حوله «... الجنس البشري واحد، ما في ذلك شكّ، ولكنه سلالات وأجواء وأنواع عديدة من التكوينات النفسيَّة والأمزجة، وكل مجموعة بشريَّة تولد في ثناياها وجهة نظر مسبقة إلى العالم وموروثة منها تستقي الدوافع ثم تخرجها فلسفةً ودينًا وتصرفات ومواقف »[2].

وَقد أدرك "الآخر" رسالته، فخلخلت منظومته الفكريَّة، مركزيَّة الفشل والظلم والإحباط، فتحوّل من هامشٍ إلى مركزٍ، بفضل تغيير نفسه ومنهج حياته ونمط تفكيره أولاً، قبل تغيير المنظومات التشريعيَّة، لأنَّه يدرك أنَّ الذات هي نواة التَّغيير ومصدره، وكنتيجة لهذا تحوَّل العالم نحوه، يرى فيه مستقبله وحلمه ومشاريعه وتجلياته، وعلى وزن "الطيب المتوحش" أصبَح "الآخر" والغرب، "العدو الضروري والإجباري" « قد تكون في مظاهرها الخارجيَّة رحلة بحث عن أوروبا... أوروبا الإنسان والقيمة والمستقبل، على أنَّها في الحقيقة رحلة بحث عن الذات، ذاتنا الفكريَّة، وذاتنا الاجتماعيَّة وذاتنا القوميَّة في عصرنا الراهن »[3].

وحين رأت "الأنا" نفسها في مرآة "الآخر" المُختلف في كلّ مظاهر الوجود ومناحي الحياة، كانت صدمتها طبيعيَّة، لأنَّها اعتمدت على المقارنة بين حضارتين، وبين منظومتين، ومشهدين

1- نعمات أحمد فؤاد، رحلة الشرق والغرب (سافرت في الإنسان والمكان والزمان) مصدر سابق، ص، 22
2- يوسف إدريس، اكتشاف قارة، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، 2009، القاهرة ، ص، 32.
3- محمود أمين العالم، البحث عن أوروبا، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت، 1975، ص، 5.

مختلفين ومتباينين، لم يكن يجمع بينهما سوى الانتماء البشري، فالاختلاف شمل جميع مناحي الحياة الماديَّة والروحيَّة، وطال المنظومات التشريعيَّة والقانونيَّة وحتى الأدبيَّة، فلمْ يكنْ أمام "الأنا " من وسيلة إلا التَّعبير عن الانبهار والإعجاب العظيم الذي أحدثه الإنسان في الإنسان، والإنسان في الطَّبيعة من حوله « العين ترى عجبًا والقلب يزدهي طربًا، واللّسان يتلعثم عيًّا، والبنان يضطرب عجزًا والعقل يندهش والفكر يَحَارُ والإنسان كله إندهال وإنذهال »[1].

هذه التحولات لمْ تكنْ لتحقق لولا منهجيَّة علميَّة تجريبيَّة، تخضع المجتمع ومكوناته وحركيته العلميَّة والصناعيَّة للمنهج العلمي التطبيقي، الذي يستفيد من نظريات الصواب والخطأ، والانتقال المرحلي والجزئي، الذي يتيح ويعطي للانا فرصة المراجعة والاستدراك، وتجاوز الأخطاء وعدم تكرارها « هكذا نفذوا سياسة الانفتاح بالتدريج ... خطوة خطوة، وكلما تأكدوا من نجاح تنفيذ مرحلة انتقلوا إلى المرحلة التالية... تطبيقاً للحكمة الصينيَّة التي تقول وأنت تعبر النهر يجب أن تتأكد أنَّ قدميك تلمسان الأحجار في القاع »[2].

الرؤية الانبهاريَّة هي أولاً موقف أمام منجز غير مألوف، وغير معهود يتولد عنه شعور أو مجموعة من المشاعر الذاتيَّة التي تنعكس على الوعي والسلوك، وسبب هذه النظرة غالباً ما يكون كبيرًا، وتحدّد درجة الانبهار والافتتان، بنوع السبب أو الأسباب وحدتها، والأنا المرتحلة أدركت الفوارق العميقة بين العالمين الشَّرقي والغربي، عقب سلسلة الصَّدمات العنيفة التي هزَّت الشَّخصيَّة العربيَّة.

وإذا كان ابن منظور قد فرق بين الانبهار والإعجاب بقوله أنَّ « والبُهْرُ: انقطاع النَّفَسِ من الإعياء؛ وقد انْبَهَرَ وبُهِرَ فهو مَبْهُورٌ وبَهِيرٌ؛ قال الأعشى :

تَهادى كما قدْ رَأَيْتَ البَهِيرَا   إذَا مَا تَأَتَّي يُرِيدُ القيام »[3]

فانقطاع النَّفس لا يكون إلّا حين تستعظم النَّفس أمرًا غير مألوف، مؤثر في الإدراك، أمَّا الإعجاب فإنَّ مصدره « العُجْبُ والعَجَبُ: إنكارُ ما يَرِدُ عليك لقِلَّةِ اعْتِيادِه؛ وجمعُ العَجَبِ: أَعْجابٌ؛ قال :

الأَحْدَبِ البُرْغُوثِ ذِي الأَنْيَابِ   يَا عَجَبًا للدَّهْرِ ذِي الأَعْجَابِ »[4]

1- أحمد زكي، الدنيا في باريس أو أيامي الثالثة في أوروبا، مصدر سابق، ص، 149.
2- رجب البنا، رحلة الى الصين، دار المعارف، 2009، القاهرة، ص، 73.
3- ابن منظور الإفريقي المصري، لسان العرب، مرجع سابق، ج4، ص، 81.
4- المرجع نفسه، ج1، ص، 580.

فإنَّ "الأنا" وهي تلتقي بالمعالم الأولى لحضارة "الآخر" قد تعرضت للحالتين، الإعجاب الذي أثار دهشتها ودفعها نحو التَّأمل والتفكير، ليحدث الانبهار كشعورٍ وإحساسٍ بصري، سمعي، حسي، لمنجزات لم يعد الوحيد في المعمورة المُقدَّر والمُقيَّم لها. فقد اندهش من الدِّقة والجمال وتعب من البحث في الأسباب والعلاقات والمُقارنة بين تاريخ الأنا بالأنا و الآخر بالآخر وأخيرًا الأنا بالآخر « لو جاء في عصرنا الرحالة ابن حوقل، وشاهد مدنيَّة فرنسا فقط لحوقل واسترجع وقال: هذه حضارة ليس لنا في وصفها مطمع، ولو أتى المسعودي بقلمه وعلمه لعجز عن الوصف والتسطير ولو جيء بابن بطوطة لآب من رحلته الطويلة لا يحسن إملاء ما رأى وما سمع، ولو قام ابن جبير لاعترف بقصور ذرعه وعدم نفاذ طبعه، وقال: إنَّ هذا إلّا حلم وخيال»[1]

1- محمد كرد علي، غرائب الغرب، ج1، مصدر سابق، ص، 45.

المحمولات الثقافيَّة والحضاريَّة للمدينة الأوروبيَّة

" Nous sommes passés d'une civilisation de la main à une civilisation du doigt. L'index, aidé du pouce, a pris le pouvoir. C'est lui qui règne sur les codes et les claviers."[1]

الحديث عن الغرب ومدنيته في رحلة المثاقفة للكتاب العرب، أفرز وكشف عن مشاهد تكنولوجيَّة وتقنيَّة، وليدة الثورة الصناعيَّة التي غيَّرت وجه الغرب عمومًا وأوروبا خصوصًا، ولامست الميك انيكا كلّ ميادين الحياة العمليَّة، من زراعة وصناعة، وانعكست آثارها في المنتج والمنتج، هذا الأخير الذي تجاوز في إنتاجه مراحل الاكتفاء الغريزي للحاجيات الفطريَّة، لينقل إبداعه وخبراته إلى فضاء المدينة، فأصبحت مكانًا وحيزًا جماليًا، وظيفيًا، بما طرأ عليها من تحولات وتغيرات، تنوعت بين الهندسة والمعمار، إلى المرافق الخدماتيَّة والتحسينيَّة.

وتاريخ المدينة الغربيَّة، تاريخ ديناميكي، لمْ يعرف السكون والجمود فهو في صيرورة وجدليَّة مع الزمن والطَّبيعة، فقد كانت تؤسّس دومًا قرب الأنهار والمجاري المائيَّة، لتلبيَّة الحاجة للمياه، سواء للسَّقي أو للاستهلاك الآدمي، كما كانت تخضع لمعماريَّة الحاجة والحماية، وهذا ما قلَّص الذَّوق الجمالي في البناء، فانجاز القلاع والحصون من أولويات التَّأسيس خوفًا من الغارات والغزو. ولكن الانجازات السكانيَّة التي تمثّل نواة المدن، تحظى بالعناية الفائقة، فتوضع لها معايير خاصَّة، حرصًا على سلامة الأفراد والسكان، ولعل أهمها، الموقع المنفتح الذي يتوسط مناطق جغرافيَّة، يمكن الوصول إليها، بالإضافة إلى الأمن والماء وطيب المناخ وغيرها، وقد جمع ابن خلدون المعايير العامة التي تراعى في تكوين المدن والتجمعات العمرانيَّة «المدن قرار تتَّخذه الأمّم عند حصول الغاية المطلوبة من الترَف ودواعيه، فتؤثر الدعة والسكون، وتتوجَّه إلى اتخاذ المنازل للقرار. ولما كان ذلك للقرار والمأوى، وجب أن يُراعَى فيه دفع المضار بالحماية من طوارقها وجلب المنافع وتسهيل المرافق لها... فأمَّا الحماية من المضار، فيُراعَى لها أن يُدارَ على منازلها معًا سياج الأسوار...ومما يراعى ذلك للحماية من الآفات السماوية طيب الهواء للسلامة من الأمراض. فإنَّ الهواء إذا كان راكدًا خبيثًا أو مجاورًا لمياه فاسدة ومناقع متعفِّنة أو مروج خبيثة أسرع إليه العفن من مجاورتها، فأسرع المرض للحيوان الكائن فيه لا محالة.»[2]

1- Bernard Pivot (1935), *Les Mots de ma vie* (2011)

2- عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ص، 74.

وقد لعبت الثورة الصناعيَّة دورًا مركزيًا في تغيير خريطة أوروبا الجغرافيَّة، حيث تحولت المجتمعات الزراعيَّة إلى مجتمعات صناعيَّة، ونمت القرى وتوسعت وأصبحت مدنًا كبيرة بفضل انتشار المصانع والورشات الصناعيَّة التركيبيَّة، واضطر العمال إلى التكتل والاستقرار قرب مصانعهم، فنشأت المدن الصناعيَّة التي أفرزت فيما بعد قيمًا وتقاليد ثقافيَّة واجتماعيَّة وسياسيَّة جديدة تتماشى مع الأوضاع الصناعيَّة المستجدة. وبفضل الثورة الصناعيَّة وانتشار وسائل النقل فكت العزلة عن القرى، ممَّا دفع بالمزارعين للبقاء في أريافهم محافظين على أنشطتهم الفلاحيَّة، التي وجدوا لها طريقاً للتسويق، وانعكست مظاهر التصنيع والمدنيَّة على حياتهم الاجتماعيَّة، فبنوا قرى تستجيب لمتطلبات الحياة البشريَّة وتشتمل على جميع المرافق الضروريَّة والأساسيَّة.

لقد كانت المدينة الغربيَّة عبر مُختلف العصور التاريخيَّة، صورة معبرة عن ثقافة الغرب بمختلف مستوياتها وتنوعاتها، فهي انعكاس للحياة الثقافيَّة والسياسيَّة والدينيَّة للمجتمع، انطلاقاً من مرحلته البدائيَّة إلى عصر النَّهضة. ولم تكن الفنون المعماريَّة والهندسيَّة للمدينة سوى صدى للمنظور الديني والارسطوقراطي والإقطاعي للمُجتمع الغربي. فقد انقسم العمران إلى قسمين: ديني ومدني، وضمَّ الديني كلّ ماله علاقة بدور العبادة وشمل المدني ما له صلة وارتباط بالحياة المدنيَّة، كبناء القصور والمدارس وغيرها، ولكن ودون الخوض في تاريخ الهندسة المعماريَّة الغربيَّة ومدارسها، فإنَّها كانت دائمًا نموذجًا للفكر الغربي في تجلياته وأبعاده الثقافيَّة والدينيَّة.

ولمْ تكنْ البناءات دائمًا وفية للأصول اليونانيَّة الرومانيَّة، مطابقة لمبادئها، فقد تأثرت بالفنون المعماريَّة للحضارات الأخرى، سواء بطريقة مباشرة عن طريق الاحتكاك، كما هو شأن الملك شارلمان (Charlemagne)(742-814) الذي ينتقي نماذج من هياكل عمرانيَّة ثمَّ يأمر بتجسيدها في بلاده «هذا الرَّجل العظيم كان ذواقًا للفنون في أسفاره، سواء في ايطاليا أو في غيرها من الدول. وكان يستلهم في بعثاته المتنوعة صورًا، ثم يأمر بانجازها، وهكذا فقد أسَّس العديد من المُدن والجسور الجديدة، ورمَّم الكثير من الصروح »[1].

يطّلُّ "الآخر" حضارياً مِن خلال هندسة المكان، والتي حملت ثقافته وجسدت معتقداته، فكل مشهد وصورة للمدينة محمول ثقافي، ينفتح على مرجعيات دلاليَّة متصلة بالتاريخ والجغرافيا «إنَّه الكيان الاجتماعي الذي يحتوي على خُلاصة التفاعل بين الإنسان ومُجتمعه، ولذا فشأنه

1- M. DE Caumont , *Histoire sommaire de l'architecture, religieuse, militaire et civile au moyen âge*, Lance, 1836, Paris, p, 362.

شأن أي إنتاج اجتماعي آخر يحمل جزءًا من أخلاقيَّة وأفكار ووعي ساكنيه »[1]، والأمكنة في المدينة الغربيَّة لقاء حضاري وثقافي بين منظومتين فكريتين مختلفتين، لكنّه لقاء واقعي متحرك وحيوي، يختلف تصويره وإدراكه ووعيه عن الرؤية الفنية الجمالية لبناء المكان في المتخيل الإبداعي.

وَقد تمركزت رؤية "الأنا" للمدينة الغربيَّة في مستويين بارزين طَغيَا طُغيانًا مميَّزًا على الخطاب التصويري هما: جماليات الهندسة المعماريَّة للمدينة الغربيَّة وما يتَّصل بهذه النَّظرة من نظافة وحماية ايكولوجية وتنوع ثقافي وغيرها، والجانب الثاني ويتعلق بصورة مدينة باريس، كفضاء حضاري أسطوري، حيث هيمنت رمزيَّة باريس عن بقية الحواضر الغربيَّة، ونابت عنها مُجسّدة الثقافة والتَّمدن.

- **جماليات الهندسة ووظيفية المرافق الخدماتيَّة**

لمْ ينطلق الرحالة العرب صوب أوروبا وهم ينحدرون من قرى بسيطة، تمتاز بالعفويَّة والبراءة ورُبما بسذاجة القروي البسيط، الذي يؤمن بالتكافل الاجتماعي والقيم الإنسانيَّة الفطريَّة التي جُبِل عليها وورثها من منظومته الاجتماعيَّة، وشبَّ عليها فأصبحت حياته تنحو تجاه البساطة والقناعة، إيماناً بقيَّم ومبادئ القبيلة التي تحدِّد وتضع معايير الأخلاق والانتماء. ولكن أغلبهم انتقلوا إلى الغرب من حواضر عريقة كمصر وبيروت والجزائر والمغرب وغيرها من الفضاءات الحضاريَّة التي كانت محل إعجاب وإثارة للرحالة الغربيين والمستشرقين على حدِّ سواء، حيث عبَّروا في خطاباتهم وسردياتهم عن جماليات المدينة العربيَّة، مِن حيث هندستها المميَّزة وطريقة رسم شوارعها، وارتفاع مآذنها وفسيفساء مساجدها، وكانت المدينة الجزائريَّة، من الفضاءات البهية التي استلهمت الأدباء والشعراء والمفكرين الغربيين عموماً والفرنسيين خصوصًا، فقاموا بوصفها تعبيرًا عن مشاعر الإعجاب والعشق « أصبحت باتنة مركزًا جميلاً... فهي دون تناقض، أجمل مدينة في الهضاب العليا، في محافظة قسنطينة، فهي تأخذ شكل مستطيل مُحاط بجدران، شوارعها واسعة، تحفها الأشجار، بيوتها عموما من طابق واحد، يضاف إلى ذلك النظافة الأسطورية لشوارعها، خاصة ما تعلق بواجهات المنازل »[2] .

وقد وصف أحد الرحالة الفرنسيين شلالات واد خرينيس (Oued khrénis) المعروف في الأوساط العامية برويسو (Ruisseau)، بأوصاف خياليَّة، إلى درجة اعتباره من المناطق التي

1- ياسين النصر، الرواية والمكان، دار الشؤون العامة، 1986، بغداد، ص، 16.
2- M. Meunier, *Voyage en Algérie*, Librairie de l'Education Nationale, 1910, Paris, p, 97.

لا يمكن أن تكون إلَّا في أوروبا، فقول « أنَّه يجري في مضيق، وشقٍ عميق، وممر منخفض بين الصخور عموديًا، إنَّها ليست مناظر جزائرية، نظن أنَّنا في أحد ضواحي سويسرا أو إقليم اوفيرني (Canton d' Auvergne) ولكن شدَّة زرقة السماء، وحرارة الشمس، وتمايل أشجار الموز مع هبوب النسيم، وأشجار البرتقال المثقّلة بالثمار في أسفل الوادي، كلّها عوامل ترجعنا إلى الواقع، إنَّها أجمل مواقع ضواحي الجزائر »[1].

وقد حظي لون الجزائر الأبيض، باهتمام الرحالة واعتقدوا أنَّ بياض مدينة الجزائر، ينزع نحو الأسطورة، أكثر من الواقع « بنيت الجزائر في منحدرٍ جبلي مائل، ينتهي عند حافة البحر... ومظهر الجزائر غريب حقاً، فكلّ منازلها بيضاء، وأكثر بياضًا... وكلّ شيء أبيض كالثلج، فمن بعيد نعتقد أنَّنا أمام غسيل لملابس جميلة ممدَّد على مروج، أمَّا عن قرب فنحن أمام محجر ضخم من الرخام....»[2].

وَيمتزج جمال الطَّبيعة، بجمال مكونات المدينة، فهي تنوع سكاني بشري، مُختلف لونًا ولُغة وعقيدة ولكنَّه مُتجانس ومتناغم بفضل وشائج المكان وجمالياته من جهة، وتتحرَّك هذه الوجوه من جهة ثانية في شوارع متنوعة تنوع سكانها، متفاوتة بين الاتساع والضيف، الصعود والنزول، كلُّ هذا وسط ديكور جميل وعجيب صنعته الطَّبيعة ببحرها وشمسها وهوائها، فنلاحظ حين نرى الجزائر أول مرة « تعدد ألوان سكانها، فهم فرنسيون وأندلسيون وبدو وأتراك وزنوج وبساكرة وقبائل ومغاربة وتونسيين ويهود، يلتقون في كل الاتجاهات ويتقاطعون في الشوارع الفرنسيَّة، باب الواد وباب عزون أو في الشوارع الضَّيِّقة والمتصاعدة للمدينة العربيَّة. تعرض الجزائر بنشاطها وباستمرار مشهدًا كرنفاليًا فينيسيًا (Venise)، فكأنَّه مشهد رائع في الأوبرا، البحر ستاره الخلفي، جبال الأطلس كواليسه، إضاءته شمس وافرة الأشعة الشفافة. إنَّها الجزائر المدينة الكوسموبوليتية (cosmopolite) »[3]. ويمكن أنْ نسوق أمثلة كثيرة وشهادات متنوعة عن جماليات المدينة العربيَّة، بعيدًا عن الصور العجائبيَّة والغرائبيَّة التي يسوقها الخطاب الإستشراقي أو نصوص الرِّحلة الغرائبيَّة.

1- M.J. Baudel, *Un an à Alger*, librairie de CH. Delagrave, 1887, Paris, pp, 154-155.
2- Napoléon Roussel, *Mon voyage en Algérie raconté à mes enfants*, Librairie de CH. Meyrueis et compagnie, 1856, Paris, pp, 42-43.
3- J.Béliard, *Souvenirs d'un voyage en Algérie, les monts Fel-Fela et leurs carrières de marbre*, Imprimerie de Pillet fils, 1945, Paris, pp, 4-5.

كلُّ هذا يوحي بأنَّ التجربة الرحليَّة نحو الغرب وتقدير المنجز العمراني وتقييمه، تمَّ وفق معايير حضاريَّة عاليَّة ومتفوقة، تُثمِّن في جوهرها البعد الإنساني لإعمال الفكر والعلم وتجسيد المعرفة في ممارسة تطبيقيَّة وظيفيَّة، تخفف عن الإنسان ظروف الحياة.

مظاهر الدَّهشة في جميع رحلات "الأنا" العربيَّة نحو "الآخر" الغربي/المختلف، تجاوزت الإعجاب بالهندسة المعماريَّة الجمالية التي تتجلَّى خاصَّة في بناء الكنائس والقصور والإدارات العامة، إلى تقدير الذات المُنتجة لهذه المنجزات، فاعتبرت "الأنا" أنَّ الانتقال الذي حدث في المجتمعات الغربيَّة لم يكن نتيجة للثورة الصناعيَّة وحدها، بما أنتجته من آلات وتجهيزات ميكانيكيَّة والكترونيَّة، بقدر ما يعود إلى بنية إنسان/آخر، أراد أن يقهر ضعفه أولاً وأن يتحدى الطَّبيعة ثانيًا، ليصل في النهاية إلى اكتشاف ذاته وتقدير قدراته « أهم من هذا كلّه (التكنولوجيا والتقنيَّة) كيف أحال الإنسان الأوروبي العائق إلى ميزة؟ كيف تغلب على الجبال الرهيبة؟ كيف تودَّد إلى طبيعة أرضه القاسية حتَّى لأنَّ الصخر وأربى »[1]. ويأخذ مفهوم التحدي في حالة المُجتمع الغربي معنى الإرادة، كدافعيَّة نحو تجسيد حركية الفكر في مشاريع واقعيَّة، ذات فعالية تُسهِم في تخفيف مشاق الحياة ومصاعبها عن الإنسان، وتحفظ للبيئة نقاءها وعذريتها.

وإذا كانت الدوافع الأولى لا تعدو أنْ تكون تلبية للحاجيات الضروريَّة، فإنَّها تحوَّلت في المراحل التالية إلى قِيم وخدمات تساعد في سعادة البشريَّة وتسهر على راحتهم. وحين اصطدمت "الأنا" مَع هذا المنجز وصفته بشتَّى الأوصاف والنعوت التي تراها حاملة ودالة على قيمته الحقيقيَّة، ولكنَّها بقيت أحياناً في حالة ذهول، ممَّا رأت وشاهدت وعايشت، فأصيبت بخيبة وانتكاسة وإحباطٍ دفعها نحو اليأس والاستقالة من المُستقبل، لأنَّها أدركت وهي تقارن بينها وبين "الآخر" وأنَّ مجالات المقارنة والموازنة ليست واحدة وأنَّ الاختلاف بلغ درجة لا يُمكن معها الحلم والاعتقاد بالالتحاق بالرَّكب، فالأحلام في هذه الحالة تحوَّلت إلى أوهام « إنَّنا في مصر والوطن العربي نعيش نهاية مرحلة فيها كركرة النهايات، لأمَّة كلها تقهقر إلى الوراء دون أنْ يكون ثمة أمل في حائط تركن ظهرها إليه في النهاية. وأنهم في اليابان يعيشون في زمن نهوض جماعي، وهذا الزَّمن يأخذ الجميع وينهض ويتقدم إلى الأمام...»[2].

وإذا كان المنفلوطي حين نبَّه وأمر بالابتعاد عن الحضارة الغربيَّة ومدنيتها، لم يكن مُنفِرًا منها لأنَّها تُهدِّد الهوية العربيَّة الإسلامية، وتؤدي إلى الانفصام والانسلاخ عن القيم الأخلاقيَّة العليا،

1- نعمات أحمد فؤاد، رحلة الشرق والغرب (سافرت في الإنسان والمكان والزمان)، مصدر سابق، ص، 16.
2- يوسف القعيد، مفاكهة الخلّان في رحلة اليابان، ط1، دار الشروق، 1421ه/2001م، القاهرة، ص، 98.

بل لأسباب علميَّة مصدرها المعرفة الدقيقة بالشَّخصيَّة العربيَّة التي تميل إلى الأخذ بالقشور والتفاهات وعدم الجدية والالتزام في القضايا الجوهريَّة للأمَّة «لا يستطيع المِصري وهو ذلك الضعيف المستسلم أنْ يكون من المدنيَّة الغربيَّة إن داناها إلا كالغربال من دقيق الخبز، يمسك خشاره ويفلت لبابه، أو الراووق من الخمر، يحتفظ بعقاره، ويستهين برحيقه؛ فخير له أنْ يتجنبها جهده، وأن يفر منها فرار السليم من الأجرب... يُريد المصري أنْ يُقلد الغربي في نشاطه وخفته، فلا ينشط إلَّا في غدواته وروحاته، وقعدته وقومته، فإذا جدَّ الجد وأراد نفسه على أنْ يعمل عملاً من الأعمال المُحتاجة إلى قليل من الصَّبر والجُلْد، دبَّ الملل إلى نفسه دبيب الصهباء في الأعضاء والكرى بين أهداب الجفون... يريد أنْ يُقلده في رفاهيته وَنعمته فلا يفهم مِنها إلا أنْ الأولى التأنث في الحركات، الثانية الاختلاف إلى مَواطن الفسق ومَخابئ الفجور. يريد أنْ يقلده في الوطنيَّة فلا يأخذ منها إلا نعيقها ونعيبها، وضجيجها وصفيرها... يريد أن يقلده في العِلم، فلا يعرِف منه إلَّا كلمات يردِّدها بين شدقيه ترديداً لا يلجا فيه إلى ركن من العلم وثيق......»[1].

وفقدان الأمل وموت الطموح والإحساس بالعجز نتائج آمنت بها "الأنا" وتمكّنت من روحها وهي تعاين بصرياً وذهنياً معالم المدينة الغربيَّة ومدنيتها التي انعكست على حياتها ومظاهر معيشتها تطبيقات النظريات الثقافيَّة والعلميَّة والاجتماعيَّة، فأصبحت شوارع المدينة صورة للثقافة المجتمعيَّة السائدة، وصدى للأفكار التي حوتها كتب عصر الأنوار.

وقد تناولت "الأنا" وهي تسيح في المدينة الغربيَّة جملة من القضايا والمسائل التي استرعت انتباهها وشكّلت صورة مميّزة ومختلفة، عن تلك التي تحملها في ذاكرتها عن بلادها.

أ- نظافة الشوارع

مَوضوع النظافة من التيمات الحاضرة في سرديات "الأنا" للفضاء المديني للآخر، ويستّمد موضوع النظافة قيمته بالنسبة للانا، من مرجعيَّة الطهارة في العقيدة الإسلاميَّة، هذه الأخيرة التي تجمَع بيْن الطهارة والنظافة وتأمر المؤمن بالنظافة بأن يكون طاهرًا ونظيفاً في مأكله ومَلبسه ومقامه.

1- مصطفى لطفي المنفلوطي، الأعمال الكاملة، النظرات (المدنية الغربية) دار الجيل، 1404هـ/1984م، بيروت، ص ص، 137-138.

النظافة والطهارة تمثّلان سُلوكًا دينيًا وعلامة حضاريَّة، تدلُّ على التَّمدن والتَّقدم، وقد أولاهما الإسلام بالغ الاهتمام والعناية، بالدَّعوة إليهما، وزاد كدليل على قيمتهما أنْ جعلهما شرطاً من شروط قبول العبادة والطاعة، قال: رسول الله صلى الله عليه وسلم « لَا تُقْبَلُ صَلَاةٌ بِغَيْرِ طُهُور »[1].

والنظافة صفة عامة، بينما الطهارة خاصَّة، لأنَّها تشمل المعاني والقيم الروحيَّة والعقائديَّة، في حين تختص النظافة بالبدن والثوب وتنافي الدّنس « الفرق بين الطهارة والنظافة: أنَّ الطهارة تكون في الخِلقة والمعاني لأنها تقتضي منافاة العيب؛ يقال: فلان طاهر الأخلاق، وتقول: المؤمن طاهر مطهر يعني أنه جامع للخصال المحمودة، والكافر خبيث لأنه خلاف المؤمن، وتقول: هو طاهر الثوب والجسد. والنظافة لا تكون إلَّا في الخلق واللباس، وهي تُفيد منافاة الدَّنس، ولا تُستعمل في المعاني، وتقول: هو نظيف الصورة، أي: حسنها، ونظيف الثوب والجسد، ولا تقول: نظيف الخلق. »[2]

ويقسِّم الفقهاء الطهارة إلى أقسام وأنواع متعدّدة منها المادي والمعنوي، ولكنَّهم اجمعوا على أنَّ المسلم يجمع بين النظافة والطهارة، قال تعالى ﴿ تعالى وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ﴾[3]

ودعوة الإسلام إلى النظافة تتعدَّى الحدود والأحكام الفقهيَّة، لتشمل كلّ ما يتصل بحياة الإنسان والمُجتمع والبيئة، فمن فوائد النظافة، عَدم الاعتداء على حَياة الآخرين بالروائح الكريهة وإيذائهم في الفضاءات الجماعيَّة، ويتَّصل بالإيذاء كلّ اعتداء على الطَّبيعة والمحيط، ولذلك دعا الرَّسول صلى الله عليه وسلم إلى إماطة الأذى عن الطريق، بإزالة كلِّ ما من شأنه التَّأثير في الإنسان والمُحيط وجعل هذا الفعل من دلائل قوة الإيمان « الإيمان بضع وسبعون أو بضع وستون شعبة فأفضلها قول لا إله إلا الله وأدناها إماطة الأذى عن الطريق والحياء شعبة من الإيمان »[4].

وَنهى الرَّسول صلى الله عليه وسلم عن كلِّ مَا يؤذي الناس ويلوِّث أماكن إقامتهم وعيشهم، ويسبِّب لهم المرض والهلاك، فدعا في خطبة حجة الوداع إلى عدم قطع الأشجار، وعدم قتل الحيوانات وتعذيبها، وكما دافع عن البيئة والطَّبيعة، دافع أيضًا عن الإنسان باعتباره نواة المُجتمع ومتحمل

1- مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، مرجع سابق، كتاب الطهارة، الحديث رقم، 224، ص، 121.
2- أبو هلال العسكري، الفروق في اللغة، مرجع سابق، ص، 264.
3- سورة المدثر، الآيتان، 4-5.
4- مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، مرجع سابق، باب الإيمان، حديث رقم 58، ص، 38.

الرسالة الوجوديَّة، عن أبي موسى، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال « إِذَا مَرَّ أَحَدُكُمْ فِي مَسْجِدِنَا، أَوْ فِي سُوقِنَا، وَمَعَهُ نُبْلٌ، فَلْيُمْسِكْ عَلَى نِصَالِهَا بِكَفِّهِ أَنْ يَصِيبَ أَحَدًا مِنَ المُسْلِمِينَ مِنْهَا بِشَيْءٍ »[1].

وَالمُتصفحِ للسيرة العطرة للرَّسول الكريم، يقع على العديد من المشاهد العظيمة التي تشجع المسلمين على النظافة، سواء ما تعلق بقسمها الفقهي الخاص بالطهارة وأحكامها، أو تلك المُرتبطة بحياة الناس الاجتماعيَّة، من نظافة للطرقات وإبعاد ما يتأذى به الناس وهُم يمارسون حياتهم اليوميَّة، ويتقاطع مع هذه الدَّعوات كلِّ الأعمال التحسينيَّة التي تسهل العمل والعبور والتواصل، وقد دَعت الشَّريعة في نظامها القضائي إلى إقامة قضاء الحسبة، المُتخصص في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وَيدخل المُحيط بكلّ مكوناته في تخصص ومهام هذا النَّمط من القضاء، عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: « بَيْنَمَا رَجُلٌ يَمْشِي بِطَرِيقٍ، وَجَدَ غُصْنَ شَوْكٍ عَلَى الطَّرِيقِ، فَأَخَّرَهُ، فَشَكَرَ اللهُ لَهُ، فَغَفَرَ لَهُ »[2].

وقد لاحظت "الأنا" الاهتمام الجوهري للآخر، بنظافة مدينته وشوارعها وَمرافقها الخدماتيَّة «فِي كلِّ بيت من بيوت نزلنا الماء البارد والحار والمغتسل، وبناؤه وشكله موافق للصِّحة ومطبخه من المطابخ »[3].

المدينة الأوروبيَّة وهي تنجز مرافقها الخدماتيَّة لتوفير الراحة للزائرين في المدن الكبرى والحواضر العريقة، تتفنَّن في صنع الأدوات والوسائل التي تحقق الخدمة أولاً ثمَّ الراحة والجمال ثانياً، فالكثير من الانجازات تخضع للمعايير العلميَّة، التي ترمي إلى تحقيق الأهداف بأقل التكاليف مع جودة عالية.

ولا شكَّ أنَّ "الأنا" وَهي تنتقل بين مُختلف الحواضر الأوروبيَّة، قد أدركت أهم التَّحولات المدهشة والعجيبة لتطور المدينة الغربيَّة، ولكن بقدر ما كان الانبهار بالمُنجز، كانت الدهشة بالبحث عن الإجابة عن إشكاليَّة، كيف حدث هذا التَّحول في زمن يُعتبر قصيرًا في تاريخ المدنيات.

فمسألة النظافة من المسائل التي لمْ تكنْ تحتل مرتبة الأولويات في المُجتمع الغربي، فالحمامات وأماكن الاغتسال كَانت مجرد ديكور في قصور وإقامات الأغنياء والطبقات المَيسورة، الذين

1- مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، مرجع سابق، باب أمر من مر بسلاح، رقم الحديث 123، ص، 1211.
2- المرجع نفسه، باب فضل إزالة الأذى عن الطريق، رقم الحديث، 127، ص، 1212.
3- محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي، الرحلة الأوروبية 1919 ،مصدر سابق، ص، 44.

كانوا يستغلونها في مناسبات محدَّدة « إنَّ النظافة لمْ تكن دائمة ومُستمرة، وكان الماء يستعمل بطريقة احتفاليَّة، ولم تتغيَّر هذه الوضعيَّة إلا في مطلع القرن الثامن عشر، حيث أصبح الاستحمام مقتصرًا على الفئات البورجوازيَّة »[1].

كما كان رمي النفايات من النوافذ وقضاء الحاجة علناً من المسائل العاديَّة، حيث تنتشر الروائح الكريهة، وتتجمع النفايات وبقايا الفضلات في الشوارع، ممَّا سبَّب أمراضاً وأوبئة كثيرة، منها الطاعون والكوليرا ومُختلف أنواع الحمّى، التي أثبتت البحوث المخبريَّة لاحقاً أنَّ أسبابها تعود إلى انعدام النظافة وقلّة استعمال الماء.[2]

وتشير كُتب التاريخ إلى حالات كثيرة لمشاهير، من الطبقات السياسيَّة خاصَّة، لم تكن تعرف للنظافة سبيلاً، ومنها ما ارتبط مثلاً بالملك الفرنسي لويس الرابع عشر (1715-1638) (Louis XIV) الذي كان لا يغتسل، وان نظافته لا تتجاوز الأجزاء المكشوفة، كالوجه والرقبة، وقد استاء القيصر الروسي من رائحته الكريهة، والتي بسببها تم اختراع أقوى العطور والبخورات للتقليل من نتانة جسمه « حول سؤال هل يستحم لويس الرابع عشر، أجابت كلُّ أجيال المؤرخين بالسلب، وأقروا أنَّه أحياناً قد يدخل الحمام بِناءً على أوامر أطبائه في حَالة المرض »[3].

وحال الأشخاص لا يختلف عن وضع المدينة وشوارعها، فهي مرتع للحيوانات الضالة، وممّرًا لبقية الحيوانات المستخدمة في النقل كالبغال والحمير، وإصطبلاً مفتوحاً للحيوانات التي تنتظر الذَّبح كالأبقار والخنازير، وكانت تترك فضلاتها مكشوفة في الشارع، مسبّبة آثارًا كبيرةً وتلوّثاً واضحًا في المُحِيط والذي تصاحبه دائماً الروائح الكريهة وانتشار الحشرات والذباب وغيرها «مجهودات كبيرة بُذِلت في نهاية العصر الوسيط لمحاربة مُخالفات الطريق، وتأدِيب

1- Yannik Ripo(compte rendu) Georges Vigarello, *Le Propre et le sale, l'hygiène du corps depuis le moyen âge*, Revue de l'éducation, année, 1986, vol, 29, N^{e} 1, p, 119.

2- ساد اعتقاد في القرون الوسطى أن استخدام الماء يؤدي إلى أمراض كثيرة، نفسية وجلدية وغيرها، مع انتشار نصائح علمية، ترشد إلى عدم الاغتسال بالماء، لأنه يفسد نظارة الوجه ويفقده نظارته الطبيعية، وقد رصد الكاتب المجري ساندور ماراي (1989-1900)(Sándor Márai) مظاهر تطور النظافة واستخدام وسائل التطهير في المجتمعات الأوروبية في العصر الوسيط وكشف عن حقائق مرعبة متعلقة بالتلوث البيئي الذي غلب على المجتمع الأوروبي، حيث كانت البيوت تفتقد للحمامات والمراحيض، وكان الناس يقضون حاجاتهم في الخلاء وفي زوايا الشوارع، كما أن الطبقات البورجوازية كانت تتجنب الإغتسال لخوفها من الأمراض، وكانوا يسكبون الماء على أجسامهم دون خلع ملابسهم... ينظر كتاب:

Márai, Sándor, *Les Confessions d'un bourgeois*, Albin Michel, 1993, Paris, p, 125.

3- Stanis Perez, *La Santé de Louis XIV, une biohistoire du Roi-soleil*, Editions Champ Vallon , 2007, Seyssel, p, 243.

الحضريين، للتقليل من تراكم الأوساخ في الشوارع، التي نتجت عنها روائح كريهة تخرج من البالوعات والمقابر، وقد عمَّ هذا التلوث البيولوجي والمعدني والكيميائي الشَّوارع وانعكس على المياه والترع والأنهار»[1]

وقد زاد من شدَّة التلوّث طريقة إنشاء الشَّوارع والممرات، فقد كانت في أغلبها لا تستجيب للمعايير الصِّحية، فهي ضيقة وغير مُعبدة، مع قلة قنوات صرف المياه القذرة، ويتوزع التجار والجزارون في مُختلف الشوارع، مُخلفين وراءهم بقايا بضاعاتهم وسلعهم وفضلات ذبائحهم التي تتحوَّل فيما بعد إلى مصدر أساسي من مصادر انتشار الأمراض التي تفتك بالناس. كما سادت في مجتمع القرون الوسطى سلوكات سلبيَّة ساهمت في انتشار الأوساخ والقمامة، فأصبح رمي النفايات من النوافذ أمرًا وسلوكاً عادياً، بالإضافة إلى الذَّبح العشوائي في الشّوارع، حيث تحوَّلت الشوارع والأزقة إلى مَسالخ مفتُوحة، يتبعها ترك الجزارين بقاياهم ومُخلفاتهم في العراء، كما كانت جثث الموتى البشريَّة توضع في الطرقات في انتظار عربات نقل الجثث، فالمدينة الأوروبيَّة لم تكن بالصورة الجماليَّة المعروفة اليوم، فقد كانت « يتمُّ الولوج إلى المدينة مِن أحد أبوابها المُحصنة والمحروسة من قبل الجنود، وكانت أبوابها تغلق ليلا... أمَّا شوارعها فكانت ضيقة، مُتعرجة، ومظلمة، مساراتها موحلة، وكانت موصولة ببعضها بسلالم. بِها قناة رئيسيَّة واحدة لجمع المياه، وكان السكان يرمون فضلاتهم من النوافذ، ويتركون أوساخهم وبقايا الأخشاب والحصى في الشوارع...»[2]. وهندسة الطرقات لم تكن تخضع لمعايير البناء والتَّخطيط العلمي، فكانت أغلبها عشوائيَّة تكونت نتيجة للممارسة، فقد تعوَّد السكان على السَّير في ممرات ومسالك لقربها من مناطق عملهم أو أقاماتهم، فتحوَّلت بحكم الوظيفيَّة والعادة إلى شوارع ومَعابر. ولم تكن السلطات الإداريَّة تولي هذه الشوارع الأهميَّة مِن حيث الإنارة والنظافة وغيرهما من المرافق الضروريَّة لإقامة الطرقات والشوارع « وكانت الشوارع عبارة عن أروقة صغيرة، ضيّقة، تصاحبها إنارة ضعيفة وخافتة، وهذه الظروف تدفع الفضوليين والزائرين ليلاً إلى اتخاذ إجراءات أمنية خاصَّة »[3].

تخضع الأمَّم الحية إلى سنة التّحول في تاريخ البناء الحضاري، فتنقلب من وضع إلى آخر ومن حالة سلبيَّة إلى وجود ايجابي فاعل، يبدأ التّحوّل من الداخل حين ترفض الذات الاستكانة والأسر

1- Jean-Pierre Leguay, *La Pollution au moyen-âge dans le royaume de France et dans les grands fiefs*, Editions, Jean-Paul Gisserot,1999,Paris, p,121.

2- Alain Dag'Naud, *La Ville au moyen âge*, Editions Jean-Paul Gisserot, 2004, Lucon, p, 6.

3- Jean Pierre Leguay, *Vivre en ville au moyen âge*, Editions Jean-Paul Gisserot, 2006, Lucon, p, 129.

في الذاتيَّة والأوهام والتَّضخم المتخيل، فالأنا الانهزاميَّة تعتقد بالقوة الوهميَّة، فتضخم نفسها استنادًا إلى مؤشرات وعلامات تؤمن بها كسراب، وتأخذ هذه الأسباب ألواناً متنوعة وأقنعة كثيرة تتناسب مع الحالات الشعوريَّة الآنيَّة التي تتعرض لها "الأنا". فتختفي تارةً وراء ستار الهويَّة، وتارة خلف المرجعيات الثقافيَّة والدينيَّة و التاريخيَّة، وقد ترمي بهزائمها على "الآخر" فتحمله تبعات انكساراتها المتتالية، وإذا كان "الآخر" يتحمَّل فعلاً وبموضوعيَّة بعض الآثار التي أنتجتها فترة استدماره وغزوه وقتلته وإباداته الوحشيَّة لشعوب كانت آمنة، متمتعة بحسِّها الحضاري المستَّمد من هويتها ومرجعيتها، قبل أنْ تقتحم أرضه وقيمه وتغير حتى مفاهيمه وَمُصطلحاته « صيغت فكرة الحضارة في سياق التّوسع الاستعماري الأوروبي فيما وراء البحار في إفريقيا وآسيا والأمريكيتين وايرلندا، وجرى المُصطلح على السنة أبناء النخبة في الدول الأوروبيَّة التي انطلقت في مُغامراتها هذه، واستهدفوا التمييز بين أنفسهم وبين الشعوب التي التقوا بها، وما أن انتقل الأوروبيون إلى مَا وراء البِحار حتى استخدموا التصنيفات الفئويَّة الشائعة آنذاك مثل عبارات المتوحشين والهمج والوثنيين والكفار والبرابرة »[1]، فإنَّه في المقابل لا يتحمل كلّ استقالات "الأنا" أمام تحديات الحداثة وتطوير المُجتمع وتنمية الذات، بتغيير أساليب التفكير والتنظيم والتخطيط ثمَّ التنفيذ.

وقد استطاع "الآخر" أن يغير مسار وجوده، بإدراكه لنفسه ووعيه بقدراته وتحرره من قيود وأغلال الكسل والانهزامية أمام عقده ومركبات النقص في نفسه أولا وأمام قوى الطبيعة المادية ثانيا، فكان هذا إذانا بميلاد الإنسان المنتج « فالشخص في ذاته ليس مجرد فرد يكون النوع، وإنما هو الكائن المعقد الذي ينتج الحضارة. وهذا الكائن هو في ذاته نتاج الحضارة، إذ هو يدين لها بكل ما يملك من أفكار وأشياء »[2].

فَقد استطاع هذا "الآخر" استغلال المُعادلة الثلاثيَّة في نشأة الحضارات وتكوينها، وتمكّن مِن تنسيق عناصرها المركزيَّة التي تبنى عليها « ناتج حضارة = إنسان + تراب + وقت»[3].

وحِين وضعت مواد التأسيس الحضاري، وشرعت في تجسيد الأفكار والمشاريع، انتقلت من بساطة الحاجة إلى براعة الاختراع، الذي غالباً ما تكون مفردات وصفها ومعجمها اللّغوي من عوالم الخوارق واللاشعور، فتصبح المدينة الغربيَّة «وها هي ذي المدينة الحلم، من الدَّولة

1- توماس باترسون، الحضارة الغربية، الفكرة والتاريخ، ترجمة، شوقي جلال، هيئة الكتاب، 2004، القاهرة، ص، 27.
2- مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، شبكة العلاقات الإجتماعية، ترجمة، عبد الصبور شاهين، ط3، دار الفكر، 1406هـ/1986م، دمشق، ص، 29.
3- المرجع نفسه، ص، 29.

الحلم، من القارة الحلم »[1]، لقد انتقلت الصورة من المرئي البصري العادي إلى مدلول رمزي مُتشبع بدلالات غير اللامرئي، بالميتافيزيقي والماورائي، فتصبح علامة دالَّة فانتاستيكي مفتوح على جميع أنواع القراءات والتأويلات.

المدينة الأوروبيَّة من الأشياء المُدرَكة بواسطة البصر، وهي مادة وحيّز موجود حسيًا وواقعيًا، « مدريد مدينة كبيرة ونظيفة، شوارعها واسعة جدًا وساحاتها جميلة ومياهها كثيرة وأشجارها وارفة. وقد شاهدنا في شوارعها وميادينها عددًا كبيرًا من التماثيل الرائعة الصنع لأبطال وَعظمة اسبانيا »[2] والتعبير اللغوي وحده هو من يرسمها، ويمنحها دلالتين مزدوجتين، الأولى واقعيَّة بسيطة، مُهمتها تعيين الأشياء، لأداء وظيفة تبليغيَّة، عبر إرساليات لفظيَّة عاديَّة، أمَّا الوضعيَّة الثانية فهي الصورة المتخيلة، أي الصورة التي يتم صنعتها عبر متخيل نصي، للتعبير عن قيم بلاغيَّة أو جمالية محدَّدة، وعموماً فإنَّ هذه الصورة تكون مغايرة لما هو كائن فعلياً، «هو أنَّ هذه المدينة (باريس) غانية تجيد تجميل نفسها وتحسن اختيار زينتها وثيابها، وهي معروضة يمكن للمرء أنْ يراها ويرى جمالها، آيات وانجازات دون جهد أو إرهاق »[3].

فالصورة انعكاس بصري لمحسوس، قد يتحوَّل بفعل التّخيل، إلى صورة جديدة مغايرة للأصل والواقع، بفضل عملية إعادة الإنتاج الذّهني، ولكنها نموذج تصويري إبداعي يستّمد مشروعيته من الأفكار والمعتقدات الجماعيَّة التي تشكِّل وعي وهوية مجموعة بشريَّة بعينها. وهذا ما دفع "بالأنا" وهي تصور مظاهر التّمدن في المدينة الأوروبيَّة، إلى توظيف مكونات اللغة الرمزيَّة الأسطوريَّة، من خلال تشبيه كل مدهش وعجيب، بالحلم والجنة والسحري.

والميل إلى الوصف السِّحري الحلمي، يرجع في الاعتقاد إلى العلاقة الموجودة بين البيان والسّحر، فقد روى عبد الله بن عمر -رضي الله عنهما- « أنَّهُ قَدِمَ رجلانِ مِن المشرق فخطبا، فعَجِبَ الناسُ لبيانهما، فقال رسولُ الله صلى الله عليه وسلم إنَّ من البيان لسحرًا، أو إنَّ بعض البيان سحرٌ»[4] وكما أنَّ السحر يغير الحالات والوضعيات، فيصبح فنًا للتحولات، فإنَّ اللّغة أيضًا تلعب وظيفة التغيرات والتبديلات (les métamorphoses)، فتتحوَّل الصورة من البعد الواقعي إلى المجال التخيلي الاستعاري، « سويسرا جنَّة أوروبا، بل جنة الدنيا ومَدرسة العمل

1- هشام حديدي، نيويورك لأول مرة، الدار المصرية اللبنانية، 1996، القاهرة، ص، 11.
2- ماجد ذيب غنما، يوميات أندلسية، جمعية عمال المطابع التعاونية، 1978، عمان، ص، 13.
3- نقولا زيادة، حول العالم في 76 يوما، رحلات مثقف شامي في آسيا وأوروبا والشمال الإفريقي (1916-1992) تحرير، نوري الجراح، ط1، دار السويدي، 2007، أبو ظبي،ص، 193.
4- أبو عبد الله بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، كتاب الطب، حديث رقم، 5767، ص، 1460.

العُليا وانهج مصيف ومشتى، لملتمس الراحة والسلوى »[1]، نتيجة استعظام أسباب غاب تفسيرها العلمي والمنهجي، فتتَّجه المتخيلة إلى بناء صور أسطوريَّة وغيبيَّة محفوظة في الذاكرة واللاشعور « فالسِّحر إذن وظيفة توسطيَّة تجمع بين نشاط ذهني تصوري هو الخيال، ونشاط عملي هو التصوير، وفي النتيجة يتآلف السِّحر والخيال من حيث هما فتنة تنجم عنها سُلطة تستمد قوتها من قوة التأثير والتحولات التي تفضي إليها »[2].

وَالخطاب التصويري المؤسّس على الاستعارة السحريَّة، والتشبيه الأسطوري، خطاب زائف، متحيّز للقيم الجمالية والفنية أكثر من انتمائه إلى حقول النّقد الموضوعي الذي يسعى إلى تفكيك البُنى، وخلخلة الأنظمة بغرض إعادة بنائها وصناعة أنساقها من جديد « السِّحر هو نظام زائف لقوانين الطَّبيعة، بالإضافة إلى أنَّه مرشد خداع للسلوك، أو أنَّه علم زائف، بالإضافة إلى أنه فن جهيض »[3].

وتداول هذه الأنماط الخطابيَّة يكشف عن ذات مأزومة ومهزومة لم تستطع أنْ تستيقظ من صدمتها، فالتجأت إلى الأساليب الترقيعيَّة والهروبيَّة، عوضًا عن المواجهة، والبحث عن البدائل العلميَّة والموضوعيَّة لإقامة نهضة تواكب العصر والمتغيرات العالميَّة، ولكنها انشغلت بالمناظرات العقيمة والمقاربات النظريَّة والتأصيل لنمطين سلبيين من الفكر، الأول استئصالي يرى الأزمة في الهوية ومكوناتها، والثاني انغلاقي مَحدود، يرى كلّ انفتاح غزو وانسلاخ واستنساخ لحضارة الغرب المسيحي/اليهودي. وسيطرت عليه في عملية المثاقفة مع "الآخر" الغرب، فكرة أحادية ونظرة خاصَّة، تتبنى اختيارًا واحدًا من ثنائيَّة الحضارة الغربيَّة، إمَّا التماهي المُطلق في بنيتها الفكريَّة والمعرفيَّة، « بما أنَّ الغرب هو الذي يبدع النظم المختلفة، وهو الذي ينتج الآلات ويطور الأفكار، فإنَّ شعوباً كثيرة -مسلمة وغير مسلمة- ستظل تشعر بالحاجة إلى الاقتباس منه والاستفادة من منجزاته »[4] أو الرَّفض الكلي لكلِّ منجزاتها المتحيّزة تحت سلطة مركزيتها « تولد عن هذا النمط من التفكير ومن باب التهويل هاجس، أو عقدة تعيد أي حركة تطويريَّة في الحياة العامة أو تغير اجتماعي، حتمي إلى هذه العقدة، وإنَّ التَّطور

1- نقولا زيادة، حول العالم في 76 يوما، رحلات مثقف شامي في آسيا وأوروبا والشمال الإفريقي (1916-1992) ط1، مصدر سابق، ص، 193.
2- فريد الزاهي، الصورة وتحليل الخطاب البصري في العالم العربي، مجلة الخطاب، منشورات مخبر تحليل الخطاب، العدد 14، جامعة مولود معمري ، 2013 ، تيزي وزو، ص، 219 .
3- جيمس جورج فرايزر، الغصن الذهبي، دراسة في السحر والدين، ترجمة نايف الخوص، ط1، دار الفرقد، 2014، سورية، ص، 29.
4- عبد الكريم بكار، تجديد الخطاب الإسلامي، مكتبة العبيكان، 2006، الرياض، ص، 66.

المزعوم أو التغير الحتمي المطلوب هذا إنَّما هو مؤامرة على الثوابت والمستقرات يفضي إلى تقويضها ثابتاً بعد ثابت ومستقرًا بعد مستقر وإن بالتدريج »[1].

والحقيقة الموجودة واقعاً وبمعاينة الرحالة وهم يحتّكون بالمُجتمعات الغربية شرقاً وغرباً، أنَّ الغرب ليس واحدًا، فهو تركيب مزدوج من القيم الايجابيَّة والسلبيَّة، فهو علم وتقنية وحداثة، وأيضًا مركزيَّة غربيَّة متعالية وعنصريَّة براغماتيَّة، تسقط أقنعتها بوجود مصالحها ومنافعها، والدَّعوة العلميَّة "للانا" هي أن يأخذ "الآخر ويتعامل معه وفق الرؤيتين والمنظورين اللذان يشكلان وجوده وهويته « ليس صحيحًا أنَّ الغرب (الآخر) هو - حصرًا- الاستعمار، والغزو، والسَّيطرة، وحبَّ امتلاك العالم، والتفوُّق، والاستعلاء، والعنصرية، والعداء للدين وللإسلام بوجهٍ خاصٍ، كما ترد أوصافه في مُفردات خطاب الأصالة، بل هو -أيضًا- العلم، والعقل، والحرية، والمدنية، والتنظيم، والإنتاج. في المقابل ليس الغرب هو - فقط - فلسفة الأنوار، والثورة الصناعية، ومبادئ الثورة الفرنسة، والنظام السياسي الحديث القائم على الدستور والحرّيات، على ما يلحظ خطاب الحداثة ذلك حصرًا »[2].

يُلاحِظ المتتّبع لكتابات الرحالة العرب نحو الغرب، خطابيْن متباينيْن في وصف المدينة الأوروبيَّة، الأول خطاب ورسالة وصفيَّة واقعيَّة، تحمل دلالات التَّطور التقني الذي شهده المُجتمع الغربي، من استعمال العلوم والمعارف في الحياة العمليَّة التطبيقيَّة، خاصَّة في انجاز البيوت والجسور والطرقات، ثمَّ رصد لأهم تجليات هذا النظام والسياق التقني والفني، على حياة الفرد، حيث تغيرت سلوكاته، وتعمق وعيه الحضاري بمجتمعه ومحِيطه. فأصبح أكثر حِرصًا على تطبيق القوانين، واحترام حريات الآخرين، وأكثر تمدنًا بسعيه نحو تجسيد النظافة والمحافظة على التوازن البيئي، مِن خِلال مُحاربة التّلوث والإكثار مِن غرس الأشجار، بالإضافة إلى العناية بالحدائق العموميَّة وما تحتويه من حيوانات وطيور وأسماك، ضِمن المحميات الطبيعيَّة التي لعبت أدوارًا هامة خاصَّة فيما تعلق بالتنوع البيولوجي.

أمَّا الخِطاب الثاني، فتمَّ فيه تجاوز الوصف التقريري المباشر، المرتكز على وظيفية اللّغة في أداء رسالة تبليغيَّة، واعتمد على توظيف وتبني رسالة جمعت بين المُختلف والخارقي، فكلُّ مَا لمْ تألفه "الأنا" في محيطها، أو ما تفتقده أو مَا هو معدوم عندها، نعتته ووصفته بلغة العجائبي

1- علي بن إبراهيم النملة، هاجس المؤامرة في الفكر العربي، بين التهوين والتأويل، ط1، مكتبة الملك فهد، 1430هـ/2009م، الرياض، ص، 104
2- المرجع نفسه، ص، 102.

الذي يثير الحيرة، واستخدمت في ذلك مفاهيم ما ورائيَّة، كعوالم الأحلام، وجنات الفردوس، والفضاءات الأسطوريَّة.

وإذا كان الخطاب الواصف قد جاء مُختلفًا ومتنوعًا، كاستجابةٍ ورد معقول وعقلاني على حضارة بلغت درجات الكمال والجودة، مُقارنة بمنجزات "الأنا" التي لا تتجاوز تلبية بعض الغرائز والحاجيات الأساسيَّة. وقد اقتضت الموضوعيَّة وفرضت على "الأنا" تحت انتماءاتها المختلفة، القوميَّة والوطنيَّة والدينيَّة، أنْ تلتزم خطاب التصوير الصادق لمنجزات "الآخر" في مدينته. وعلى الرَّغم من التمركز العقدي والقومي والسياسي أحيانًا إلّا أنَّ "الأنا" عبّرت عن إعجابها العميق بمدنية الغرب وأشادت بما تمَّ تحقيقه وانجازه وصناعته، لأنَّه تعبير عن تحدي "الأخر" للطَّبيعة.

سَاحت "الأنا" وَجابت العديد من المدن الغربيَّة، ضمن رحلات المثاقفة والاكتشاف، وفي كلِّ الفضاءات الجديدة المرتحل إليها، كانت تيمة النظافة من القضايا الجوهريَّة التي أثارت الفضول والفكر والوعي، باعتبارها سلوك حضاري يعكس التَّمدن المُقترن بالنظريات العلميَّة التي تدعو للنظافة وتحذر من القذارة، وتجسيد هذا الفعل عمليًا وواقعيًا أصبح أمرًا مُدهشًا ومثيرًا للانتباه «الجولة السريعة في هذه المدينة تجعل الإنسان لا يُصدق ما يراه وما يسمعه »[1].

فعلى الرَّغم من المُعاينة المباشرة والمشاهدة الواقعيَّة، فإنَّ مَا بلغه "الآخر" مِن تقدم وتطور في مجالات المدينة وتطور مرافقها المختلفة، سواء الإداريَّة أو التعليميَّة أو الاستشفائيَّة وغيرها من المرافق، جَعلت "الأنا" تدخل في انفصام بين ما تراه مَاثلاً كثورة إنسانيَّة وعلميَّة ضدّ كلّ مظاهر التَّخلف والانحطاط، وكلّ ما يزري بالنفس الكريمة، وبين ما يحدث في داخلها من تساؤلات، حول الكيفيَّة والوسيلة والزَّمن ؟ ويحدث الانفصام والذهول في العادة عند بلوغ الحدث أو الشيء درجة من العقلانيَّة والواقعيَّة الإبداعيَّة لم تألفهما النَّفس، فيترتب عن المُكتشَف انفعال خاص بالمُكتشِف، يتميز في الغالب بالتردد بين التصديق والتكذيب، وبين الوهم والحقيقة.

وَقد لا تكون صدمة المدينة نتيجة جماليات العمران وزخارفه، ولكن بِمكوناته ومحتوياته، خاصَّة التركيبة البشريَّة المتكونة من أجناس بشريَّة وأعراق مُختلفة، تنتمي إلى ثقافاتٍ ودياناتٍ واثنياتٍ مختلفة، ولكنَّها تشكِّل فسيفساء للتعدديَّة الثقافيَّة، فيتولد مِن هذه المثاقفة وهذا التعايش مناخ وحالة ثقافيَّة، تعجز "الأنا" أنْ تجد لها تفسيرًا وَهِي القادمة مِن فضاءات تتحدث عن

1- رجب البنا، رحلة إلى الصين، مصدر سابق، ص، 61.

عوامل الوحدة، وتؤمن بقواسم مُشتركة، تعتقد أنَّها لبنات للوحدة، مِن دين ولغة وتاريخ مشترك، ولكنها لمْ ترَّ منه إلا خطابًا وهميًا استهلاكيًا في يستحضر في مُناسبات بعينها، في حين تعدَّى هذا الخطاب حدُود الوهم ليتحقق كمشهد واقعي في حياة "الآخر" « ولا شك أنَّ هذه الولايات الأمريكيَّة المُختلفة الألوان والأديان واللغات واللهجات والعادات استطاعت أنْ تتفاهم فيما بينها بأكثر ممَّا استطعنا نحن أن نتفاهم، نحن أبناء اللّغة الواحدة والدين الواحد ولا شك أنَّ المسألة في النهاية مسألة تقدم »[1].

وأنتجت ثقافة الاختلاف، واحترام الخصوصيَّة الثَّقافيَّة، مُجتمعات بهويات متعدّدة الألوان والأطياف، حتى أصبح من النادر معرفة غالبة أو مميزة للمدينة، فدخلت الكثير من المدن في الفضاء المعرفي والثقافي الكوسموبوليتي، وغلب عليها التنوع الثقافي واللّغوي والديني « مدينة نيويورك عند الأمريكيين... مدينة مَن لا مدينة له، تجمع الأشتات من كلِّ الدنيا »[2].

وبفضل شرائع حرية التنقل والارتحال، ومُبادرات تشجيع الهجرة، واستصدار النصوص التشريعيَّة التي تضمن حرية العمل والمُعتقد والملكية، انتقلت جاليات وقويات كثيرة نحو العالم الغربي واستقرت عائليًا، ونشأت تكتلات عمرانيَّة في أحياء أعرق العواصم الغربيَّة، ووسمت بألقاب جنسيات وقوميات قاطنيها، ولعل أشهرها الحي الصيني (Chinatown) في مانهاتن (Manhattan)[3]. وَلا تخلو مدينة غربيَّة مِن أحياء أجنبيَّة، تُساهم في النمو الاقتصادي والتنوع الثقافي ورغم بعض صعوبات التَّكيّف التي تبرز تارة في الضَواحي (les banlieues) وفي التجمعات السكانيَّة الخاصَّة باثنية بعينها، إلا أنَّ التشريعات الداعية للتنوع الثقافي تحاول أنْ تستقطب قوة التعدّديَّة وايجابياتها وتستثمرها لصالح الدَّولة.

وقد أفرزت هذه الأحياء والمدن الجديدة أنماطًا ثقافيَّة جديدة، ساهمت في تلاقح الأنساق الثقافيَّة، ممَّا أنتج مركبات -سوسيو- ثقافيَّة جديدة أغنت وأثرت المنظومة الثقافيَّة الأم والأصليَّة، كما شجعت على المثاقفة والتبادل الثقافي، بين الثقافات الوافدة والثقافة المحليَّة، فنشأ مُعجم لغوي جديد، مركب من التداخل اللّغوي للمجتمع المتنوع، كما هو الحال في كندا والولايات المتحدة الأمريكيَّة، وفرنسا وبلجيكا وغيرها من الدول ذات التدفق الأجنبي الكبير.

1- مصطفى محمود، من أمريكا إلى الشاطئ الآخر، مصدر سابق، ص، 17.
2- هشام الحديدي ، نيويورك أول مرة، مصدر سابق، ص، 40 .
3- يقع الحي الصيني في الضاحية الجنوبية لمدينة نيويورك، في دائرة منهاتن، وتقدر دوائر الإحصاء الأمريكية أن عدد السكان في هذا الحي يتجاوز 350 ألف ساكن، يمارسون مهن التجارة الموازية، بالإضافة إلى تسيير مجموعات المطاعم الأسيوية التي تلقى رواجا كبيرا من طرف الأمريكيين والسواح، ويتكلم سكان هذا الحي عشرات اللغات الصينية المحلية، التي تصعب أحيانا مهام رجال الشرطة ومكاتب التحقيقات الخاصة بالهجرة.

يذهب الباحث الفرنسي جون بريفوست (Jean Pruvost)، مِن جامعة سيرجي بونتواز (Cergy-Pontoise) إلى الإقرار عن طريق دراسات معجميَّة للغة الفرنسيَّة، بأنَّها مِن أكثر اللغات استفادة من اللغات الأجنبيَّة قديمًا وحديثًا، سواء عن التَّرجمة أو الاحتكاك والاتصال المُباشر، ويقول مثلاً أنَّها اغتنت كثيرًا من الألفاظ العربيَّة عبر مراحل تاريخيَّة « بدأ التأثير اللّغوي في المرحلة الأولى بدخول الألفاظ العلميَّة، الطبيَّة بالدَّرجة الأولى، ثمَّ تلتها ألفاظ الكيمياء والرياضيات والفلك، أمَّا الألفاظ التجارية فقد جاءت بعد الاتصال بالعرب في ايطاليا، وفيما يتعلق بألفاظ الحضارة عُمومًا فتمَّت استعارتها من الأندلس »[1].

وَكان لهذا التنوع الأثر البَالغ في نفوس زائري هذه المدن، فأعجبوا بالتنوع والتَّعدد، فوصفوا هذه الفضاءات بالجَّنة، باعتبارها قيمة دالة على الكمال المُطلق، قال سليم بسترس في وصف رومية «إنَّ هذه المدينة من أحسن مدن المسكونة، وأبهجها منظرًا، وأكثرها تحفًا، وقد نبهت محاسنها قريحتي الفاترة فقلت:

طَفت البلاد فما وجدت نظيرها   ثغرا ضحوكا بالمحاسن مشرقا

أضحت تحاكي جنة في أرضنا   فاقت على البسيطة رونقـــــا » [2]

"الآخر" الغربي، فرد مُنتِج للحضارة والمدنيَّة، مُلتزم بالأنظمة والتشريع الذي تجسده الدساتير والقوانين، وتضمن له حقوقًا وتفرض عليه واجبات، وفي ظلِّ هذه المنظومة القانونيَّة المركبة صُقِلت أفكاره، وانكشفت طموحاته التي هيأ لها كلّ عوامل النجاح والانجاز، وحين انتهى من تحقيق منجزه، رأى فيه نفسه ووطنه وتشريعاته، فكلّ ما في حضارته يمثِّل صورة له وانعكاسًا لأفكاره وجهوده « الأمريكيون يَنظرون إلى ميادينهم الشامخة نظرة مِلؤها الإعجاب والاحترام لأنَّها تمثِّل أعلق الأمور بنفوسهم وَهي المبادئ التي تقوم عليها حضارتهم العمليَّة، ويفاخرون بهذه المباني كما يفاخر الانجليز بأسطولهم والفرنسيون بكلِّ شيء فرنسي »[3].

وتمثِّل أول منجز عملي في جمال المُحيط ونظافة البيئة، وَقد اعتقد "الآخر" وآمن بأنَّ العقل السَليم الناجح، لابد أنْ يتناسق ويتناغم مَع وسط وفضاء نظيف ونقي، يسمح للجسم بالعمل أولا ثُم الاستمتاع ثانيًا بالمناظر والمشاهد دون أنْ يُصاب بوباء أو مَرض، وَبذلك حرص حرصًا

1- Jean Pruvost, *La Langue Francaise : une longue histoire riche d'empunts*, la vie en champagne, Ne 86, avril /juin 2016, p, 39.

2- سليم بسترس، النزهة الشهية في الرحلة السليمية، 1855، ط1، حررها قاسم وهب، دار السويدي للنشر والتوزيع،2003، أبوظبي، ص، 49.

3- فؤاد صروف، مشاهدات العالم الجديد، المطبعة القومية، 1925، مصر، ص، 29.

شديدًا على نظافة مدينته « وأوديسا (مدينة روسية) جميلة شوارعها واسعة، ونظيفة بِها حدائق عامة كثيرة ومنظر الخضرة يقابل الإنسان في كلِّ مكان »[1]. والبستنة الحضريَّة فنٌّ وعِلم مُستقل في المدينة الأوروبيَّة، له أصوله وقواعده التي يستَّمد مِنها الجمال والدور الايكولوجي، فالحدائق تخضع لنظريات العلوم الزراعيَّة مِن حيث التجارب واستخراج البذور والشتلات، لتتناسب مع التربة والمناخ. ونظرًا لفوائدها فلا تخلو مدينة أوروبيَّة مِن وجود مساحات خضراء شاسعة، أو حدائق تتوسَّط الساحات العامة وتجمع بين جماليات النباتات وألوانها وأشكالها وبين التصميم الهندسي والطوبوغرافي البديع، كما يحرص القائمون على شؤون الإدارات المحليَّة على ترسيخ "الثقافة الخضراء" لدى المواطن، مع إدراجها ضمن المناهج التربوية، فـ "الأنا" وهِي تنتقل ضمن هذه الجنات الدنيويَّة، لمْ تستطعْ إنكار إعجابها وارتياحها وسط البساطات الخضراء «الشوارع نظيفة وواسعة، والحدائق العامة كثيرة والأشجار موجودة في كلِّ مكان...»[2].

وتضمّ المدينة الجديدة والحديثة مَعالم تعتقد في ضرورتها، كموجودات ذات قيمة جماليَّة وفنيَّة وخدماتيَّة، كالمساحات الخضراء والميادين العامة وجمال تنسيق الشوارع، من خلال تقسيمها وتعبيدها ورسم مداخلها ومخارجها، حيث يخضع الإنجاز إلى معيارين أساسيين هما، العِلم وَالجمال « وقفت على شُرفة الفندق أتأمل مدينة كراتشي، وهي تنتشر حولي أميالاً وأميالاً، فأُخِذت لجمالها الحزين، ونظافتها التامَّة وأناقة ميادينها الممتَّدة حتى حافَّة الصَّحراء»[3] .

وإذا كانت هذه المعالم الضرورية تستمد مصادرها من الموارد المالية التي تستثمر في انجازها وتطويرها، فإنَّ "الآخر" الإنسان هُو المشرف والمنظم والمخطط والراعي الدائم لوجودها والمحافظة عليها من التَّلف والاندثار، ولذلك اعتبرت "الأنا" أنَّ "الآخر" بِفكره ووعيه هُو عامل الدَّهشة ومصدر الإعجاب «ومنذ لقائي الأول بهامبورغ (Hambourg) أحسست بحقٍ أنَّني في مواجهة شيءٍ جديد، أحسست بالمدينة الأوروبيَّة، التنظيم والتنسيق والجمال المعماري والنظافة»[4] .

فَمِن السنن الكونيَّة البارزة في تاريخ الحضارات وبنائها، استقلاليَّة الذات من أمراضها الباطنيَّة الجاثمة على نفسيتها، إلي تحجب عنها رؤية العالم، وتبقيها سجينة الخمول والخنوع والإحباط والعجز في التَّخلص مِن الخمول والتقاعس والتكاسل، يؤدي قتل المبادرة والإرادة والتطلع

1- زكريا تركي، صعيدي في بلاد الروس، ط1، الدار الثقافية الجديدة، 1999، القاهرة، ص، 13.
2- المصدر نفسه ، ص، 14.
3- أمينة السعيد، مشاهدات في الهند، دار المعارف، 1946، القاهرة، ص، 23
4- محمود أمين العالم، البحث عن أوروبا، مصدر سابق، ص، 8.

والطموح. وقد أرشد القران الكريم، إلى أنَّ التغيير ينبع من داخل الفرد ونفسيته وشعوره بالقدرة على التغيير وحاجته إليه ﴿ إِنَّ اللَّهَ لا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ ﴾[1] والتجارب الإنسانيَّة كثيرة في العالم، حَيث تبدَّلت وتغيَّرت أشكال دول من وضعيات الضعف والهزيمة إلى مقامات الحضارة والمدنيَّة، وتجارب دول ما يعرف بالنمور الآسيويَّة خير دليل وحجيَّة، فقد تغيَّرت هذه الدول بعد الاستثمار في الإنسان « إنَّ سرَّ تفوق نجاح اليابانيين يكمن في فلسفة التَّحدي... فلسفة الإصرار والصَّبر والمثابرة... شعب ذات فلسفة حضاريَّة عميقة الجذور،ساعدت المجتمع الياباني على تشكيل وصنع الإنسان الياباني ليتحكم في ذاته من أجل بلاده »[2] وملخص فلسفة التغيير، هو الإيمان بالذات كمصدر وأداة أساسيَّة ومركزيَّة لكلِّ مشروع ولكلِّ رؤية استشرافيَّة للمستقبل.

وَمِن عَوامل التَّحدي والبناء الحضاري ثقة الإنسان بنفسه وبمقوماته وتاريخه، فتدفع هذه الأسباب بالذات نحو الطموح الذي قد يأخذ أشكالاً متعدّدة لعل أعلاها إدراك المُستحيل واللامعقول « حقًا إنَّ مباني كلَ شعب تمثّل ما في نفوس أبنائه من نزعات وغايات ولا شكَّ أنَّ فِي تسمية هذه المباني الشاهقة sky-scrapers أو ((نواطح السحاب)) دليلاً على أنَّ الأمريكيين يتبعون قول فيلسوفهم آمرسن (Ralph Waldo Emerson)(1803-1882) ((أنط مركبتك بالنجوم)) أو على قول المتنبي:

إذا غامرت في شرف مروم فلا تقنع بما دون النجوم »[3]

وَضمن تحليل هذه المسألة يذهب المُفكر مالك بن نبي إلى الاعتقاد بأنَّ كلّ الثورات الاجتماعيَّة والسياسيَّة لا تستطيع أنْ تبني حضارة أو مدنيَّة، ما لم يتم ضمن مبادئها تحقيق مبدأ تحرير الإنسان نفسه، واستخراج عوامل النجاح والتَّقدم من بنيته النفسيَّة « على أية حال، فالثورة لا تستطيع الوصول إلى أهدافها، إذا هي لمْ تغير الإنسان بطريقة لا رجعة فيها من حيث سلوكه وأفكاره وكلماته »[4].

وتتنافس الحواضر الغربيَّة على تزيين عواصمها والاهتمام بمنظرها، وإذا كانت المنافسة السياحيَّة اليوم هي الباعث على الاهتمام، بما تدره من فوائد اقتصاديَّة، فإنَّ التَّوجه العام في

1- سورة الرعد، الآية 11.
2- محسن أحمد الخضيري، الإدارة في دول النمور الآسيوية، ايتراك للنشر والتوزيع، 1999، القاهرة، ص ص، 4-5.
3- فؤاد صروف، مشاهدات العالم الجديد، مصدر سابق، ص، 34.
4- ملك بن نبي، بين الرشاد والتيه، ط1، دار الفكر المعاصر،1423هـ/2002م، بيروت، ص، 54.

الاهتمام بالمدينة وجمالياتها وتحسين خدماتها، ينبثق من روح "الأنا" وقناعاتها في التواجد في محيط نقي، متميِّز، وهذا ما دفع بالمؤولين إلى التقليد تارة وإلى المُنافسة تارة أخرى، لتظهر عواصمهم بأحسن مظهر، وتكون قبلة للأدباء والمفكرين. وقد لعب الرحالة أدوارًا مهمة في الإشهار والترويج للنظافة وبالمدن الحضاريَّة، وانتقدوا مظاهر القذارة وانعدام الخدمات أو قلة المرافق، التي تؤدي إلى النفور من ذلك الفضاء والابتعاد عنه، فقد غضب الكاتب الألماني غوته (Goethe) من عدم وجود مرافق صحيَّة بروما العاصمة الايطاليَّة، وانتقد انتشار القمامة في الشوارع، ممَّا أدى بالسياح إلى تبني نظرته، رغم إشادته بالمعالم الأثريَّة للحضارة الرومانيَّة فقد كتب بتاريخ 1 أكتوبر «عدت من جديد لرؤية المدينة (يقصد فينيسيا) وبما أنَّه يوم احد، فإنَّ ما صدمني كثرة الأوساخ في شوارع المدينة، هذه المدينة التي تفنن المعماريون في توفير كلّ شروط النظافة لجعلها نموذجًا للنقاوة. وبالمدينة قوانين وضعتها الشرطة لردع المخالفين ولكنها غير كافيَّة وغير مطبقة بشكل كلي، وَلهذه الأسباب وضعت مخططًا خاصا للتجوال في المدينة، تفاديًا للسقوط في القاذورات»[1]. وقد تداول النقاد والأدباء الخبر ممَّا دفع بالزائرين إلى التقليل من قيمتها كعاصمة لحضارة عريقة.

وَقد كانت مالطا (Malte) من الحواضر العريقة التي امتازت بالنظافة التامَّة، حيث يسهر المسئولون فيها على تدارك كلّ نقص من شأنه أن يشين ويشوه من منظر وقيمة المدينة العريقة، وأصبحت النظافة من سماتها وميزة من مميزاتها، حتَّى أنَّ الرحالة الغربيين ينتقلون إليها للمعاينة وتصوير مظاهر تنظيم الشوارع ونقاوتها وخلوها من الأوساخ « وقد رأيت كثيرًا من الإفرنج يعجبون بنظافة وطرق مالطة ويفضلونها على كثير من طرق المدن العظيمة بأوربا»[2].

وإذا كانت النظافة قيمة صحيَّة وحضاريَّة يتمُّ تداولها في الخطابات الأدبيَّة والاقتصاديَّة والسياسيَّة، فإنَّ المظاهر العكسيَّة والسلبيَّة، المنافية للذَّوق والأدب، تستفز الرحالة والزائرين، فحين تصطدم "الأنا" في ترحالها بمشاهد وصور تجسد السلبيَّة، فإنَّ الإشارة إليها والحديث عنها، يدخل في بنية الخطاب الإنتقادي الذي يسعى إلى تقييم الظواهر والسلوكات، قصد كشفها وتعريتها ثم بيان أسبابها وربما اقتراح حلول لها. ولهذا كانت مشاهد الأوساخ وانتشار القمامة من السلوكات المرتبطة بالهمجيَّة والانحطاط الأخلاقي والعلمي، فالعلوم هي وسائل وأدوات

1- Goethe, *Mémoires de Goethe*, traduit par, La Baronne A. De Carlowitz, Editions, G. Charpentier et Cie, 1885, Paris, p, 39.

2- أحمد فارس أفندي، الواسطة في معرفة أحوال مالطة، كشف المخبأ عن فنون أوربا، مصدر سابق، ص ص، 20-21.

للكشف وتمييز النافع من الضار، السلبي من الايجابي، وإذا افتقد "الآخر" إلى هذه الوسائل فإنَّ التعايش مع وضمن الأوساط الناشزة والاستثنائية يصبح أمرًا طبيعيًا « فالطرقات غير معبدة (إسلام آباد) مليئة بالأتربة والأحجار، تقوم على جانبيها قنوات مَكشوفة لتصريف المخلفات والمياه، فتنبعث من تلك القنوات روائح كريهة... وتكتظ تلك الطرقات بعدد لا يُحصى من البقرات »[1].

يرجع المتخصصون في الأمراض التنفسية والجلدية سبب انتشار الكثير من الأمراض المرتبطة بالجهاز التنفسي إلى تلوث المحيط، نتيجة تطاير الأتربة وانبعاث الأدخنة من المصانع الكيميائية، كما يعود ظهور بعض الطفيليات الجلدية، إلى عدم التوازن الايكولوجي.

وإذَا كانت مُعتقدات الناس مُقدَّسة، بصرف النَّظر عن وثنيتها وشركها قياسًا بالتوحيد الإسلامي، فإنَّ المُعتقد مسألة عباديَّة تتنافى مع القذارة والأوساخ، فالهنود يقدسون البقرة كحيوان مُجسِد لقيَّم الخير، ولكنها تركها تجوب الشوارع بكلِّ حرية، تاركة وراءها الفضلات والروائح الكريهة، أمر لم تستسغه "الأنا" وهي تحتك بعالم جديد ومُعتقد جديد، والاستهجان لمْ يأت من انتقاد المُعتقد، وربطه بإحكام الشّرك ومظاهره المحدَّدة في الشريعة الإسلاميَّة، وإنَّما من باب المشاهد المنافية للتحضر والمدنية.[2]

فالأمم المتمدّنة تستطيع تجاوز مشكلاتها العقائديَّة، بتبنّي وإنشاء دور للعبادة أو هياكل لممارسة الطقوس الدينيَّة، دُون الاعتداء على الحياة الإنسانيَّة أو على المُحيط الاجتماعي والطبيعي، فاليابان من الفضاءات العجيبة في النظافة، إلى درجة أنَّ الزائر ودون أنْ تطول إقامته يلاحظ «وقد لفت نظري أنّني لم أرَّ حيوانًا واحدًا في الشارع، حتَّى الحيوانات الأليفة التي تُربى فِي البيوت عادة... كما أني لم أشاهد أبدًا خناقة في الشارع ولا معارك لفظيَّة، ولا سمعت أصواتًا عالية...»[3].

1- أمينة السعيد، مشاهدات في الهند، مصدر سابق، ص ص، 45-46.

2- البقرة من الحيوانات المقدسة عند الهندوس« عبادة الهنود للحيوانات نشأت مع الفكر الطوطمي، أو عن اعتقادهم بان الله يتجلى في بعض الأحياء، فيحل فيها، فيحتما حلوله في هذا الحيوان أو ذاك، أو لأنهم امنوا بالتناسخ، فجاز عندهم أن يكون الحيوان جدا أو صديقا عائدا إلى الحياة» ص 28. وقد اعتبرها المهاتما غاندي أمه الحقيقية «وأمي البقرة تفضل أمي الحقيقية من عدة وجوه...أنا لا أقول هذا لأقلل من قيمة الأم ، ولكن لأبين السبب الذي دعاني لعبادة البقرة. إن ملايين الهنود يتجهون للبقرة بالعبادة والإجلال، وأنا اعد نفسي واحدا من هؤلاء الملايين» ص،31.

أحمد شلبي، أديان الهند الكبرى، ط11، مكتبة النهضة المصرية، 2000، القاهرة.

3- يوسف القعيد، مفاكهة الخلّان في رحلة اليابان، مصدر سابق، ص،166.

يَرتبط بسعادة الإنسان في المدينة، إضافة إلى النظافة وتوفير المرافق اتساع الشوارع والميادين، فالحيز يلعب دائمًا دورًا حضريًا، فهو يتيح للناس إمكانات التَّحرك وفضاءات واسعة للاستمتاع بالمناظر، فمن أسس البناء المركزيَّة في المدينة الغربيَّة، وجود الساحات العموميَّة والميادين، وإذا كانت الحدائق تتزين بمختلف أنواع النباتات والأزهار « ووسط هذه المدينة كلّه بساتين وحدائق وغير ذلك، وفي وسط هذه البساتين من أنواع النوار ما لا يوصف، على ترتيب غرسه ومباشرة أمره وفي وسطها أيضًا كراسي عديدة معدَّة للجلوس »[1]، فإنَّ التماثيل تشكِّل ديكورًا فنيًا للميادين، فبالإضافة إلى وظيفتها وقيمتها الجماليَّة، فهي أيضًا إقرار واعتراف لمن صنعوا مجد هذا الوطن أو ذاك من علماء وأدباء وقادة.

ويمثّل فن التماثيل على مرِّ التاريخ فعلاً ثقافيًا واجتماعيًا ودينيًا هامًا لأنَّه يرمز إلى تخليد من صنعوا مجد وتاريخ وطن بعينه، ويحمل بعد هذه الوظيفة التعليميَّة، بعدًا جماليًا مستمدًا من كيفيَّة النحت والتجسيد، وَمِن وسائل الصنع وقيمتها المادية، وتعتبر التماثيل بمثابة التاريخ المادي غير المكتوب لثقافة أو حضارة بعينها، لذلك تحرص عليه الأمَّم المتقدمة وتعتبره سِجِّلاً لمآثرها وتطورها التاريخي « ومقام هذه المباني وعلو شانها ليس بما بنيت به من حجر ثمين ولا بما

طليت به من ذهب خالص وهَّاج بل بما تتضمنه وتمثله من نزعة روحيَّة أو فنيَّة في العصر الذي بنيت فيه والأمَّة التي أنتجت بنائها »[2].

ولا تخلو مدينة في الغرب من زراعة للأشجار بمختلف أنواعها، سواء المثمرة أو تلك المخصصة للزينة، فالشوارع كلها مزروعة بالأشجار وبطرائق متنوعة، فتأخذ أشكالاً هندسيَّة مميَّزة تضفي على المدينة رونقًا وجمالاً وتمنح للإنسان راحة نفسيَّة وشعورًا بالرضا والانبساط « الشوارع في اسبانيا كأنَّها لضخامتها ميادين، اختاروا للخضرة منصفها، ففي وسط كلِّ شارع صفان متقابلان من الأشجار الظليلة، تحتها صفت الأرائك المدهونة النظيفة »[3].

وعلى الرَّغم من انتقاد سيد قطب للمدنية والحضارة الأمريكيَّة، حين وضعها تحت غربال النقد الإسلامي، واعتبر مظاهر التقدم صورة لانبثاق المادية وسيطرتها على الحياة الإنسانيَّة، التي أفقدت الإنسان إنسانيته وتركه عبيدًا لشهواته، وأباحت كلّ الوسائل في تحقيق الأهداف والوصول إلى الغايات، وبذلك تكون قد أفسدت الدنيا والدين. إلا أنَّه يقرُّ بعبقريَّة "الآخر"

1- أبو الجمال محمد الطاهر بن عبد الرحمن الفاسي، الرحلة الإبريزية إلى الديار الإنجليزية، مصدر سابق، ص ص، 10-11.

2- فؤاد صروف، مشاهدات العالم الجديد، مصدر سابق، ص، 29.

3- نعمات أحمد فؤاد، رحلة الشرق والغرب (سافرت في الإنسان والمكان والزمان)، مصدر سابق، ص، 25.

الأمريكي في السَّيطرة على العلم والعمل، ومِن هذه الأعمال تجميل مدينته بالغرس ورعايتها بالنظافة وتسخير جميع الوسائل والإمكانات لخلق فضاء طبيعي، حتَّى وإنَّ استمتاعه بها قليل نظرًا لالتزاماته وضيق وقته، يقول واصف مدينة (جريلي) التي يُقيم فيها « وهذه المدينة الصغيرة «جريلي» التي أقيم فيها الآن، إنَّها جميلة جميلة، حتَّى ليخيل إلى الإنسان أنَّها انبتت نباتًا في روضة حالمة. كل بيت كأنَّه نبتة في حديقة، وكلُّ شارع كأنَّه طريق في روضة، وتشهد صاحب كل بيت وصاحبته يقضيان وقت فراغهما في عمل مضن شاق لسقي الحديقة الخاصَّة وتشذيبها... لي ستة أشهر لم أشهد مرة واحدة فرادًا أو أسرة جالسة تستمتع بذلك الجمال البارع الحالم، ولاسيما في ليالي الصَّيف التي ترف فيها النسمات كالأحلام، المهم هو تنمية الحديقة وتنظيمها، بنفس الطريقة التي ينظم بها صاحب المتجر متجره، وصاحب المصنع مصنعه، ولا شيء وراء ذلك من تذوق الجمال، والاستمتاع بالجمال...إنها آلية التنظيم والترتيب، لا روح التذوق والإستجمال ...»[1].

وَتميل "الأنا" وَهي تنتقل بين العواصم الغربيَّة لتتعلم وتطلع على مظاهر التَّمدن الأوروبي، إلى المقارنة والموازنة، بقصد اختيار النَّمط الأفضل والفاخر، ليكون نموذجًا للاقتداء أو أسلوبًا للاقتباس، فهي ترى أنَّ أمستردام (Amsterdam) العاصمة الهولنديَّة جميلة وحسنة البناء ولكن عمران باريس أفضل، فهي مدينة محاكية ومقلدة في بنائها لِما في باريس، فهي رُغم الجمال تفتقد للإبداع والخلق « ولما بلغنا إلى مدينة مسترضام (Amsterdam) رأيت العجب في حسن بنائها، ونقائها وكثرة مخلوقاتها، كان أن تكون في العمارة مثل بريش (Paris) بفرنجة..»[2].

وقد تكون " لندن" بائسة حين تسقط عليها "الأنا" حزنها الشخصي وحالتها النفسية المحبطة، فترى في كثرة غيومها دلالة على الاكتئاب والحزن والبؤس، ويبقى هذا مجرد إسقاط وتداع خاص لفكر تَلوَّن بالحالة النفسيَّة لصاحبه، فالآثار الأولى للصدمة الحضارية تكون نفسية وشعورية، فتصاب الذات بحالة من الذهول والعصاب يتجلى في صور حزن وكآبة وعبوس وإحباط، ولكن المعاينة البصرية أثبتت أن باريس مدينة متميزة، بجمال وبريق محلاتها التجارية ومراكزها الثقافية، بالإضافة إلى توفرها على كل المرافق التي يحتاجها الإنسان في معيشته

1- سيد قطب، أمريكا التي رأيت، مجلة الكتاب، الثامن، الجزء العاشر، ديسمبر 1949، القاهرة، ص، 669.

2- أحمد بن قاسم الحجري (أفوقاي)، رحلة أفوقاي الأندلسي 1611-1613، مصدر سابق، ص، 109.

الحضرية « وأما بقية الأحوال فهي(لندرة) دون باريس في نظارة الحوانيت وبهجة البناء وعدم وجود محل للبول أو كنف في الطرقات وفي النظافة والتنظيم والتنوير »[1].

والحقيقة أنَّ باريس، وعبر تاريخ بنائها وتشييدها كانت منارة للتجارة والموضة، ولكلِّ جديد، فالإبداع في الحقول الفنيَّة، والإنتاج الصناعي المُرتبط باللباس والتجميل كلها تجارات، ميَّزتها عن بقية العواصم العالميَّة، فأصبحت موئلاً لكلّ باحث عن الجديد والتجديد، وبازارًا مفتوحًا على كلّ البضائع العالميَّة وقطبًا لكلّ أديب أو فنان يسعى خلف الشهرة وصناعة المَجد. وقد جسَّد هذه المشاهد الرّوائي ايميل زولا (Emile Zola) حيث تعتبر رواية " في سَعادة النساء" (au bonheur des dames) نموذجًا لتجسيد صورة باريس التجاريَّة، صُور الكاتب أبطاله وهم يجوبون شوارع باريس التجاريَّة، متنقلين بين مختلف المحلات الكبرى (les grands magasins) باحثين عن البضائع التي تميّز باريس عن غيرها من العواصم الغربيَّة خاصَّة تجارة الألبسة والعطور. وقد كانت تجارة العطور وحدها تدِرُّ أرباحًا كبيرةً للاقتصاد الفرنسي ويحتل العَطَّارُ مكانة ساميَّة في المُجتمع « يعتبر العطار الباريسي في القرن التاسع عشر من النبلاء... فقد شَهِد سُوق العطور في هذا القرن تطورًا كبيرًا، لدرجة أصبحت العطور وبائعيها ومصنِّعيها من التيمات دائمة الحضور عند الكتاب »[2].

وترى "الأنا" وهي ترصد ظواهر التمدن في الغرب، أن العلوم باختلاف فروعها وتخصصاتها، قد خرجت من خزائن المكتبات، ومن مخابر التجريب إلى التطبيقات العملية التي انعكست وبقوة في وجه المدينة وصورتها، سواء في طابعها العمراني الذي يمكن حصره في المنازل والمنشآت الإدارية والتعليميّة والصناعية، أو في المرافق الضرورية من طرقات وجسور وما إليها، ولم يتوقف الإبداع والاختراع في يوم ولم يرتبط ويتحدد بزمن، فهو في استمرارية وديمومة، وما تكاد "الأنا" تستفيق من حيرة صناعية أو إنتاجية حتى تقع وتدخل في دهشة اكبر وأكثر «ولذلك يدهشك ما يحدث في بكين...تسير اليوم في طريق دائري فيه ثماني حارات في كل اتجاه من الاتجاهات ولا تكاد تبدي إعجابك به، حتى تعرف انه تمَّ إنشاء أربعة طرق مثله والخامس على وشك الانتهاء...»[3].

1- محمد بيرم الخامس التونسي، صفوة الاعتبار بمستودع الأمصار والأقطار، مصدر سابق، ص، 177.
2- Eugénie Briot, « *Le Parfumeur millionnaire* », *notable et industriel parisien du XIX^e^ siècle*, Revue d'Histoire du XIX^e^ siècle, N^e^ 34, 2007, p, 130.

3 - رجب البنا، رحلة إلى الصين، مصدر سابق، ص، 33.

إن انتشار المرافق الضرورية للحياة في الفضاء المديني الغربي، قد انعكس على سلوك "الآخر" من حيث أناقته وهندامه، فحرص المواطن على النظافة أنتج صورة لإنسان جميل المظهر، حسن اللباس، يتجلى اجتماعيا في أبهى المظاهر« الاهتمام بالنظافة ظاهر الأثر في كل مكان من بلاد ألمانيا والحشمة وجمال الهندام العام هما جماع الشعور اللطيف الذي يُحسُّ به الغريب في مدنها »[1]، وهذه الأناقة صورة لنظافة المدينة وتوفرها على كل المرافق، التي تحول دون الخوف من الأوساخ أو الغبار أو تلوُّثات المحيط « ليس في المدن الكبرى في ألمانيا غبار أصلا والرش متواصل... وليس هناك وحل، ومتى أمطرت السماء تنصرف مياهها إلى المجاري ويمسحها المسَّاحون بآلات من المطاط »[2].

لقد أعجبت "الأنا" أيما إعجاب بنظافة المدينة في الغرب وحرص المجتمع بمختلف أطيافه على جعلها فضاءً إنسانيًا، يعكس صور التمدن ومظاهر الحضارة، وقد استثمرت المدنية الغربية نتائج العلوم و جعلتها في خدمة الإنسان، فسهَّلت عليه العمل والعيش وسط محيط نظيف وصحي، الذي انعكس بدوره على مردوده الإنتاجي، فأثمر حضارة صناعية باهرة، ولم يبق أمام "الأنا" إلا الدعوة إلى الاقتباس من هذه النماذج وتقليدها « وأنا أشهد من لذاذة الحياة في فنادق الغرب ومساكنه وحذاقة طهاتها ونظافة خُدَّامها وخادماتها بأنَّ يأتي من الطبقة المستنيرة المثرية من أبناء بلادي ليروا شاهدًا عيانيًا محسوسًا على ترقي الغرب وتدني الشرق ويفاضلوا إذا رجعوا إلى أهلهم »[3].

تشعُر "الأنا" وَهي تقيّم وتُلاحِظ وترصد حركات التَّطور الفكري والحضاري في المدينة الغربيَّة، بمشاركتها في هذا البناء وجدانياً، فهي ترى أنَّ مَا وصلت إليه المدنيَّة الغربيَّة مِن تطور وثورة في المفاهيم والأفكار، تجسَّدت في منجزات ماديَّة تثير الدَّهشة والانبهار، هو نتِيجة لِما توصلت إليه العلوم العربيَّة والإسلاميَّة في الأندلس وصقلية بايطاليا، فكان الوجود العربي والإسلامي في هذين الفضاء ين أرضيَّة لبناء مجد أوروبا الحالي « إنَّ التَّمدن في البلاد الإفرنجيَّة بدأ أولاً في اسبانيا بالنَّظر إلى العلوم، وفي بلاد ايطاليا بالنَّظر إلى الصنائع ثم إنبنت عنهما إلى فرنسا »[4].

1 - محمد كرد علي، غرائب الغرب، ج2، مصدر سابق، ص، 273.
2 - المصدر نفسه، ص، 274.
3- محمد كرد علي، غرائب الغرب،ج1، مصدر سابق، ص، 196.
4- أحمد فارس أفندي، الواسطة في معرفة أحوال مالطة، كشف المخبأ عن فنون أوربا، مصدر سابق، ص، 221.

وَتنتشر المَصانِع في المدن الأوروبيَّة كلها، فتحوَّلت المُجتمعات من الاقتصاد الزراعي التقليدي إلى التّصنيع الذي شمل كلّ مجالات الحياة، بعدما كانت النشاطات تقتصر على تلبية الحاجيات الضروريَّة، فأنشأت المصانع بدرجات متفاوتة الأحجام، مِن ورشات بسيطة إلى مصانع ومركبات عظيمة «هي من أعظم مدائن فرنسا (بوردو) ذات المصانع النفيسة والفنون والعُلوم، أبنيتها غاية في الضخامة لاسيما الكنائس والملهى..»[1]. ونتج عن بناء المصانع وحركة التصنيع تغير في البنية الاجتماعية، فنزح المُزارعون من الأرياف نحو المدن، ونمت حركة الهجرة بوفود أعراق وثقافات متعدّدة، فنتجت حركة ثقافيَّة واجتماعيَّة جديدة، بدأت معها تظهر ثقافة الاختلاف من خلال عمليات التعدّد الهوياتي.

وتلبية لحاجيات العمال والمدن الصناعيَّة الجديدة، تأسَّست تجمعات سكانيَّة، أخذت في بداياتها شكل الأحياء العرقيَّة والدينيَّة، وعبر التطور الزمني حدث الانسجام والتزاوج بين مُختلف السكان، كما تسعى مختلف الدول الغربيَّة الصناعيَّة على وضع استراتيجيات للتكيّف والاندماج الاجتماعي.

ولنجاح الصناعة أسّست السلطات الإداريَّة مرافق ضروريَّة، تنوعت بين الإداريَّة والتعليميَّة والاستشفائيَّة وغيرها من الأسس التي تقوم عليها الحياة، فالدراسات الاجتماعيَّة تفيد بأنَّ الاستقرار والراحة، من أسباب النجاح، ومِن عوامل زيادة الإنتاج وتحسين نوعيته « وبعد فماذا يصف القلم في ليون (Lyon) أجمالها الطبيعي أم الصناعي، معامله الحريريَّة أم مدارسها وكليتها، أم انتظام شوارعها ودورها وقصورها وحدائقها أم غناها ومتاحفها وعادياتها وكنائسها ومصانعها ومعارفها ومكاتبها...»[2]

إنَّ انتشار الصناعة يعني جوهرياً، أنَّ التّقدم التقني هو ثورة علميَّة بالدَّرجة الأولى، وما المنتوج الصِناعي سوى انعكاس لها، وتشمل الثورة العلميَّة كل الحركات الفكريَّة والفلسفيَّة والاقتصاديَّة التي واكبت نشأة الروح العلميَّة، فمنحت للعامل وسائل الإنتاج وعرفته أيضاً بحقوقه بفضل مناخ الحريات النقابيَّة، فقد استفاد العمال من حقوق إضافيَّة متعلقة بنظام العمل وآليات تطويره.

وتمَّ تعميم التَّصنيع في كلّ الدول الأوروبيَّة، حيث أقيمت المصانع في المدن الرئيسيَّة، وهذا بناءً على فكر المنظومة الأوروبيَّة التي أدركت قيمة التَّصنيع وتنافست حَوله، وكنتيجةٍ لهذه المُتغيرات التي انعكست على مُختلف البنيات، فُكّت العزلة عن المناطق والمُقاطعات، فتطوّرت

1 - محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي، الرحلة الأوروبية 1919، مصدر سابق، ص ص، 43-44.
2- محمد كرد علي، غرائب الغرب، ج1، مصدر سابق، ص، 45.

المواصلات وشبكات النّقل وأصبحت أوروبا كلّها عبارة عن فضاء صناعي موحد « إنَّ نابولي والحَّق يُقال لتستحق أن يُكتب عليها مجلد ضخم... جمعت إلى بهاء المنظر، جمال الطبيعة وقرنت بين حسن الصناعة ونشاط السكان ممَّا جعلها جديرة بأنْ تُشدَّ إليها الرحال وينزل بها أولو البصائر والأبصار الأيام الطوال بل الشهور بل الأعوام..»[1].

والحقيقة أنَّ انتشار المَصانِع في الغرب وكثرة الإنتاج ووفرته، يمثّل مظهرًا من مظاهر تطور الفكر في المنظومة الفكريَّة الغربيَّة، فـ "الآخر" يسعى إلى تحقيق مُجتمع جديد، تكون القيادة فيه للفكر والعمل، فالبحث العلمي مُستمر ولا يتوقف عند المحقق بل يسعى إلى تجاوزه نحو البحث في الخيالي واللامعقول « لقد أحسست في لندن المختنقة الشوارع بما لم أحس به في مدن ألمانيا الغربيَّة، رغم اتساع شوارعها، أحسست بأوروبا الإنسان تحتدم بالفكر والتجارب الفنيَّة وترتعش بالمظاهرات والإضرابات وتتطلع في قلق إلى عالم جديد »[2].

فالعمل قيمة وهوية، فقد اقترن "الآخر" بحبّ العمل وبكلّ ما يتَّصل بالعمل من صفات ايجابيَّة، كالإتقان والمداومة والبحث عن الجودة والاختراع « وإنَّ الباحث في حياة الشَّعب الأمريكي ليقف في أول الأمر حائراً أمام ظاهرة عجيبَّة، قد لا يراها في شعب من شعوب الأرض جميعاً: شعب يبلغ في عالم العلم والعمل، قمَّة النمو والارتقاء، بينما هو في عالم الشعور والسلوك بدائي لم يفارق مَدارج البشريَّة الأولى؛ بل أقل من بدائي في بعض نواحي الشعور والسلوك! »[3].

وبناءً على فلسفة العمل والثقافة المرتبطة به، نشأت عند "الآخر" رُؤى جديدة، تتبنى أنظمة وانساقاً ثقافيَّة واجتماعيَّة جديدة، تتماشى مع روح العصر الصناعي، منها تحديد ساعات العمل وتحرير العمل النقابي، وخلق فضاءات للترفيه وللتعليم. كما وضعت استراتيجيات جديدة تتناسب مع استغلال الوقت واحترامه، ومُحاربة إهداره وضياعه، وذلك كوسيلة للتقليل من كلِّ ما يُعِيق ويحول دون العمل المنتج، فأصبحت أوقات الراحة والسياحة مدروسة بمنطق ومسؤوليَّة « إنَّ لندرة (Londres) لا تؤنس الوارد بمنظرها الإجمالي، ومَحاسِنها مخبأة يروق بها الأعالي من الناس ومن أكرموه معهم، حتَّى أنَّها ليست بها قهاوي كما في سائر أوروبا وليس فيها إلا حانات لا يدخلها إلا السفهاء أو حوانيت تبيع الحلويات لمن يدخلها واقفاً »[4].

1- أحمد زكي، السفر إلى المؤتمر، ط1، المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق، 1311هـ/1893م، القاهرة، ص، 12.
2- محمود أمين العالم، البحث عن أوروبا، مصدر سابق، ص، 61.
3- سيد قطب، أمريكا التي رأيت، مجلة الرسالة العدد، 957، سنة،1951، أرشيف متوفر على الموقع: ويكي مصدر/ https://ar.wikisource.org/wiki.
4- محمد بيرم الخامس التونسي، صفوة الاعتبار بمستودع الأمصار والأقطار، مصدر سابق، ص، 179.

أصبحت المدن الغربيَّة فضاءً صناعياً، بثقافة جديدة، أفرزت قيما اجتماعيَّة جديدة، شكَّلت الهوية المركبة لـ"لآخر"، تتكوّن في قسمها الأول على قيم الثورة الصناعيَّة، والثاني على مناخات العمل الجديدة، المتكونة من فئة عماليَّة مختلفة وغريبّة وأجنبيَّة، تنتمي لثقافات وديانات مُختلفة، واستوجب هذا الوضع الصناعي الجديد، إيجاد ثقافة للتكيّف مع الاختلاف.

وَثقافة الاختلاف لمْ تكنْ وليدة الصناعة وحدها، فقد ساهمت الرّموز التاريخيَّة والمعالم الأثريَّة للكثير من المدن التاريخيَّة في أوروبا، في حضور واستقطاب العديد من السياح، الذين يزورون هذه الفضاءات، مقدمين لـ "لآخر" الغربي، نموذجاً وصورًا عن ثقافاتهم المحليَّة « تورينو (Torino) مدينة كبيرة، جميلة، عامرة بالحياة والنشاط وبالمنتزهات الجميلة لاسيما على ضفتي نهر ((آليو)) »[1].

وسعياً وراء تسويق الإنتاج تبحث الدول المنتِجة عن أسواق محليَّة أو خارجيَّة لبيع منتجاتها، وقصد إغراء المُستهلك المحلي، تلجأ المؤسسات الصناعيَّة إلى شركات التسويق الإعلاميَّة التي تتفنن في صياغة الإعلانات المرَّوجة للبضائع والسلع «نظرت إلى الأرصفة والناس التي تمشي عَليها، وطوفان الإعلانات التي تحاصرك أينما كنت. مُجتمع الوفرة، مجتمع الزحام، هذا ما شاهدته أمامي، ولكن أيضًا وبنفس القدر المجتمع المنظم بل أقول -لكي أكون دقيقاً- المُجتمع المنضبط »[2].

الصورة الإشهاريَّة خطاب دعائي، هدفه استمالة المُستهلِك نحو بضاعة بعينها، باستعمال أشكال شتّى من وسائل الإقناع والحجاج، ولعل أهمها الصورة والكلمة، وقد بدأ تاريخياً مع الثورة الصناعيَّة والأنظمة الليبراليَّة التي ساهمت في انتشار ثقافة الاستهلاك، وهي الثقافة التي تنتشر وتكثر مع الوفرة والعرض. والصورة صناعة إعلاميَّة بحمولات ثقافيَّة، تراعى فيها شروط الاتصال بين المُنتج والمستهلك، لذلك فهي تعتمد في عمليات الإقناع المُختلفة من خلال دراسة الجمهور المستهدف من جميع أبعاده، الأخلاقيَّة والفلسفيَّة والاجتماعيَّة، وتستخدَم بغرض الإقبال على المنتوج وسائط متنوعة تمتاز بالدِّقة والجاذبيَّة كالصور والحركات والألوان وغيرها.

والخطاب الإشهاري وليد المُجتمعات المتطورة المنتجة، التي تبحث عن أسواق وميادين للتسويق وللترويج وللتعريف بمنتجاتها الصناعيَّة المختلفة. وتعدُّ الصورة الدعائيَّة التي ظهرت في المُجتمع الصناعي مع مطلع القرن الثامن عشر، رؤية استشرافيَّة لثقافة المرئي التي

1- عيسى الناعوري، رحلة إلى ايطاليا، 1960-1961، ط1، دار السويدي، 2004، ابوظبي، ص،81.

2- يوسف القعيد، مفاكهة الخلّان في رحلة اليابان، مصدر سابق، ص، 74.

أصبحت روح وسلطة هذا العصر «كلٌّ من زار مدينة أوروبيَّة أو أمريكيَّة من أبناء هذا الشَّرق الأقرب، يأخذه العجب من وفرة الإعلانات وتفننهم في نشرها، والفرنسيين في الإعلانات مقلدون لا مجتهدون، قلدوا الأمريكان والانجليز، وهؤلاء ينفقون عليها نفقات لا تكاد تصدق»[1].

والإرسالية الإشهاريَّة بالنّسبة للمستهلك "الأنا" هي إعادة تشكيل وتركيب للذات الحضاريَّة وفق متغيَّر جديد، يمثِّل طغيان منتوج "الآخر" وهيمنته وضروريته التي لا مناص منها، وفي إطار تشكيل الخطاب المرئي تتجلّى ثقافة الاختلاف التي قد تتنافى مع قيم "الأنا" ومرجعياته الثقافيَّة والدينيَّة « الإشهار يُنتِج قيمًا، ويُوجِّه أذواقًا، ويَخلق حاجات »[2]

تختلف الإرساليات الإشهاريَّة الغربيَّة أحياناً مع المُعتقد الإسلامي، خاصَّة عند استخدام وتوظيف المرأة وجسدها في الترويج لبعض السلع، كالمواد التجميليَّة، وماركات السيارات، فقد تكون الصُّور والمشاهد وظيفيَّة بالنسبة للمنتوج ولكنها منافية ومتناقضة مع مرجعيات المستهلك، ولذلك فإنّ الوسيط البصري الصوتي، يجب أنْ يخضع لمرجعيات وثقافة المستهلك.

- **باريس؛ عاصمة العلامات**

أدَّى الانفجار المعلوماتي وثورة الاتصالات إلى جَعل العالم فضاءً مفتوحاً للجميع، فاستعمال برنامج معلوماتي واحد، يُغنيك عن مئات الكتب في التعريف السياحي ونشريات دلائل السياحة الموضوعة للتعريف بالبلدان، ويمنحك إمكانية الزيارة والتجوال عبر الأقمار الصناعية، فتزور مَا طاب من الدول وتجوب شوارعها وتتعرَّف على معالمها، مع شروح وافية ومستفيضة صوتاً وصورة.

وَلكن قبل هذه الثورة في الميدان التواصلي، كان الرحالة والتجار يتحملون مسؤوليَّة الإبلاغ عن "الآخر" المُختلِف، والتَّعريف بأهمّ مواطن الاختلاف، وتثير أخبارهم اهتمام النخب والحكام، وغالباً ما يشمل الوصف العِرق والدين والثَّقافة. وتحتل أخبار الرحالة مكانة وقيمة لدى المتلقي لأنَّها تصوير لفضاء "الآخر" عَن طريق المُشاهدة والمُعاينة المباشرة، ممَّا يعطيها موثوقيَّة ومصداقيَّة، وقد تأسَّست على المعارف والمعلومات التي يقدِّمها الرحالة الكثير من الصّور، واحتلّت مكانة في الذاكرة الجمعيَّة دون خضوعها للنّقد والتحليل والتمحيص، رغم مَا يمكن أنْ

1- محمد كرد علي، غرائب الغرب، ج1، مصدر سابق، ص، 130.
2- سعيد بنكراد، الخطاب الإشهاري. جريدة الإتحاد الأسبوعي، العدد 46، الأسبوع 27/21 فبراير 2003، أبو ظبي، ص، 12.

تضمنه من مغالطات تاريخيَّة وعلميَّة، فبعض الرحالة اعتمد على السماع والقراءة والنقل، فاختلطت الحقيقة بالأسطورة وبالخيال وبالرؤيّة الشَّخصية والانطباع الذاتي وأخيرًا بالموقف الأيديولوجي.

ورُغم طواف الرحالة العربي، في مَشارق الأرض ومغاربها وبلوغه مناطق كان الاعتقاد يجزم باستحالة الوصول إليها، وإعجابه بمدنٍ سواء من ناحية عمرانها أو اختلاف سكانها، من حيث الأخلاق والثّقافة والدين أو حذقهم في فنّ أو علم دون غيرهم من سائر الأمم. إلّا أنَّ شغفهم وهيامهم بمدينة غربيَّة أوروبيَّة بعينها، تجاوز كلّ الحب والهيام، وتجاوز وصفهم لها كل الوصف، وأغدقوا عليها أجمل الأوصاف وأبلغ النعوت.

فضاء باريس دفع بالشّعراء والكتاب والرحالة إلى توظيف معجم لغوي في المدح، واستنفذوا كلّ مرادفاته ثم اقرُّوا بعجزهم عن إيجاد مفردات تعبِّر عن مدينتهم وثقافتها وشعبها « "باريس" مدينة النور. وبلد العلم والعمل والمال، والفن والجمال. ومهما تحدثنا أو كتبنا عنها فلسنا بموفين نواحي الحياة والجمال والعظمة المتعدّدة فيها حقها »(1).

فالكتابة عن باريس تحول عبر التاريخ إلى ضرب من العبثيَّة والتكرار لخطابٍ تجاوز العقلانيَّة والواقعيَّة ليتَّجه نحو التخيل الوصفي، حيث طغت لغة الوجدان والتَّعصب العاطفي على التحليل الموضوعي لفضاء كوسموبوليتي أثَّر في الكون كله « كيف نكتب عن باريس؟ وبالأحرى كيف نكتب عن باريس ونحن نعلم أنَّ الكتابة عنها دون نهاية؟ الكتب حول باريس لا تحصى، وكلّ واحد يستّمد مرجعه من سابقه... لكن كتابة باريس والكتابة عن باريس فعل قديم، ينبع من فلسفة المدينة في تغيراتها وتحولاتها »(2).

بَاريس كانت الفضاء الأوروبي، الذي ناب عن فضاءات "الآخر" المختلفة، ولكنها نيابة استعاريَّة مجازيَّة، فهي فضاء متميّز لا مثيل ولا نظير له في كلِّ شيءٍ، شمل تميزه العمران والثقافة والإنسان، وأصبحت باريس معيارا لقياس درجات التمدن والتحضر، والمستوى الثقافي والأخلاقي والتشريعي والتعليمي. وفي هذا تنافس الواصفون في الكشف عن أسرارها والظفر بنعت أو صفة تجاهلها أحدهم أو تنكر لها أو تناساها، وحين عجزوا عن تحديد هوية واحدة لها جمعوا بين المتناقضات في رسالة وسطية توفيقية « فصوت باريس ليس وهما من الأوهام

1- فؤاد سلطان، باريس، ضمن كتاب، أحمد الصاوي محمد، باريس، مطبعة دار الكتب المصرية، 1352هـ-1933م، القاهرة، ص، 9.

2- Jean-Pierre A. Bernard, *Les Deux Paris, la représentation de Paris dans la seconde moitié du XIXe siècle*, Champ Vallon, 2001, Seyssel, p, 11.

الفكرية بل هو بالعكس يشبه صوت رجل أعجمي يطن في أذنيك باستمرار. أما حياتها مجتمعة فليست أقوالا مقتبسة من كتب ولا هي بكلمات منقولة عن آخرين بل هي مجموعة من العصور القديمة والوسطى اتحدت كلها أمام ناظريك. وفوق هذا وذاك ترى أمامك جسما حيا لا تحتاج معه إلى تذكر ما تعلمته في صباك ولا إلى تمثل الذكريات القديمة عن أشياء مرت بك.»[1]

والحقيقة إن التخبط في جمع المتناقضات لم يكن سمة عربية، اتصفت بها "الأنا" دون "الآخر" فقد اختلطت الأوصاف أيضا على "الآخر" الغربي فأصبح يصدح بكل لفظ وقع تحت سلطته الدلالية لينعت به باريس ويقدمها للمتلقي، ففكتور هوجو (Victor Hugo) مثلاً يصفها قائلاً «... في أربع كلمات واضحة: إنَّ باريس لا تتقهقر(Paris ne recule pas) فيجب أن تحبها وترغبها وتريدها و تتحملها، هذه المدينة العابثة والخفيفة والشادية والراقصة والمزخرفة والمزهرة والمخيفة، فمستقبلها، جنون باريس؛ حكمة وخمر »[2].

فلم تحظ مدينة قديما ولا حديثا بالقدر والاهتمام الذي حظيت به باريس، كأهم قطب حضاري عرفته البشرية والإنسانية، ذلك أن نقاد الحركات الأدبية والفلسفية والقانونية والفنية والنهضوية في العالم، يجعلون منها معادلا لكل جديد ولكل إبداع، وينتظرون صدى كل جديد حداثي من مركزه، حتى غدا العالم وعواصمه الحضارية الكبرى هامشا لباريس « اعتقد أن التفكير في باريس يقارن بالفكر نفسه لأنه يختلط به، فباريس شيء آخر غير أنها عاصمة سياسية، ومركز صناعي وميناء كبير مهم، وسوق لجميع القيم، وجنة اصطناعية، ومحراب للثقافة. إن تفردها يكمن في هذه الخصائص مجتمعة وتنسق بعضها ببعض »[3].

وسر جمال باريس وتعلق الناس عامة بها والنخب خاصة تغيراتها وتحولاتها، فهي لا تبقى على حال واحدها، فهي عبارة عن حفلة كما وصفها ارنست همنغواي (Ernest Hemengway)(1899-1961)، حين كتب رواية تحمل العنوان ذاته (Paris est une fête) واصفا ومشبها باريس بالحفلة الصاخبة والجميلة والتي يتغير ديكورها ومظهرها مع كل مشهد، لتزداد بهاء وتشويقا، فيقول فيها بعد غاب عنها فترات قصيرة متقطعة سواء في الضواحي والمدن الفرنسية أو في أمريكا « باريس ليست هي، ولكنها دائما باريس، وحين تتبدل، يجب أن

1- احمد الصاوي محمد، باريس، مطبعة دار الكتب المصرية، 14-352هـ/1933م، القاهرة، ص، 58.
2- Victor Hugo, *Choses vues*, tome second, imprimé par l'Imprimerie Nationale, 1913, Paris, p, 332.
3- Paul Valery, *Présence de Paris*, G. le Prat, 1940, Paris, p, 332.

نتبدل معها، باريس ليست لها نهاية وتختلف ذكرياتها من شخص لآخر... وهي تحب التضحية لأنك في عودة ستتزود بالجديد »[1].

وباريس لم تشغل وعي ووجدان "الأنا" العربية المرتحلة إلى الغرب، بحثا عن نفسها في المرآة الحضارية ل "لآخر"، فقد شدت أنفاس أشهر شعراء الإنسانية وكبار الأدباء والمفكرين الذين يبحثون عن الحرية والإبداع والتجديد، فوصفوها وانتقدوها كما تَغنّوا بها، عشقا وهياما. وغدت صورها جملة من اللوحات «ظهرت باريس في صورها العامة، كعاصمة للرفاهية والأناقة، وبأنها أجمل مدينة في العالم، بالإضافة إلى أنها ارض الحب والعاطفة، أما من حيث صورها الأسطورية فهي عاصمة الثقافة والفن، وضمن هذين الوصفين نجد قيم الحرية التي جعلت من فرنسا أرض ملاذ للمبعدين والمغتربين »[2].

وباريس التي تعلق بها الكتاب الشعراء هي في الحقيقة، امتزاج ثقافي وحضاري كبير، تاريخه بدأ مع ريشيليو(1642-1885)(Richelieu) وإنشائه للأكاديمية الفرنسية سنة 1635، التي كانت باعثا على إنشاء الكوميديا الفرنسية سنة 1680، والتي صاحبتها الصالونات الأدبية التي ميزت القرن الثامن عشر، تحت لواء لويس الخامس عشر ولويس السادس عشر، خاصة تلك التي انشاتها مدام لامبير(1647-1733)(Madame Lambert) وكان من روادها ومرتاديها مونتسكيو (1689-1755)(Montesquieu) وماريفو (1688-1763)(Marivaux) وغيرهما من المفكرين والأدباء، الذين كانت مناظراتهم وحواراتهم تشكل أسس التغيير الاجتماعي والأدبي والسياسي في العالم.

وباريس التي هاموا بها هي أحياء ومدن صغيرة احتوتها النواة الأصلية "ملكة المدائن "كما يسميها مصطفى عبد الرازق، منها الحي اللاتيني بدور نشره المتوزعة في محيط جامعة السوربون، أو عظماء فرنسا المدفونون في الباتيون (Panthéon) مقبرة التاريخ والفكر الفرنسي. فهي منارة للعلم والمعرفة « وبعيد ا عن مسألة التخصصات، فباريس تظهر كمشهد مركزي في خارطة إعادة التشكيل المعرفي، فإعلانها عاصمة للأنوار من قبل فلاسفة القرن الثامن عشر، اعتراف مزدوج بتأثر المدينة بالمعارف وتأثيرها فيها »[3]

1- Ernest Himengway, *Paris est en fête*, traduit par, Marc Saporta, Gallimard, 1964, Paris, P, 351.
2- Anne Dulphy, Yves Leonard et Marie-Anne Matard-Bonucci(dir) *Intellectuels, artistes et militants: le voyage comme expérience de l'étranger*, Peter Lang , 2009, Bruxelles , p, 175.
3- Stéphane Van Damme, *Paris, capitale philosophique: De la fronde à la révolution*, Odile Jacob, 2005, Paris, p, 16.

باريس أيضا هي الثورة الفرنسية ومبادئها العالمية من أخوة وعدالة ومساواة، وأساطين الفكر والقانون الذين شرعوا لهذه المبادئ ومنهم من مونتسكيو صاحب كتاب روح الشرائع (De l'esprit des lois) الذين يعتبر مرجعا أساسيا في الفصل بين السلطات وضمان الحريات الفردية والجماعية وهو الذي قسم الأنظمة السياسية إلى ثلاثة « وللحكومات ثلاثة أنواع: الجمهورية و الملكية والمستبدة،...الحكومة الجمهورية عي التي تكون السلطة ذات السيادة فيها للشعب جملة أو لفريق من الشعب فقط، وان الحكومة الملكية هي التي يحكم فيها واحد، ولكن وفق قوانين ثابتة مقررة، وذلك بدلا مم في الحكومة المستبدة من وجود واحد بلا قانون ولا نظام فيجر الجميع على حسب إرادته وأهوائه »[1].

وجان جاك روسو صاحب الآراء التشريعية والفكرية، من نظم العقد الاجتماعي إلى رسالة في التفاوت وغيرها من الدعوات التي غيرت مسارات الشعوب والأمم ومنها « إذا كنا نبحث في كل ما يشتمل عليه بالضبط اكبر خير يكون للجميع، وهو الذي يجب أن يكون غاية كل نظام تشريعي، ألفينا انه ينحصر في موضوعين رئيسين، ألا وهما الحرية والمساواة. فأما الحرية فواجبة لأن كل تبعية جزئية إنما يكافئها نقصان بالقدر نفسه من القوة التي لجسم الدولة ؛ وأما المساواة فواجبة لأن الحرية لا يمكنها أن تدوم من دونها »[2]. والأمثلة كثيرة على فئات وعينات من الفلاسفة والأدباء والمفكرين الذين اثروا خزائن المكتبات بعلومهم ونظرياتهم الأدبية والاجتماعية والسياسية وساهموا في تأسيس فكر تنويري، أعاد للعقل قيمته، كمعيار مركزي لكل نهضة وتطور.

وقد صور الفكر العربي باريس، برؤيتين مختلفتين ولكنها يتصلان بهدف واحد هو كشف ضعف "الأنا" أمام "الآخر" المختلف، ففي الصورة الأولى مثلت باريس بوابة للعلم والمعرفة والتطور التقني، الذي انعكس على الحياة الاجتماعية والثقافية، الصورة الثانية فقد جسدتها قيم الثورة الفرنسية ومفكريها الذين أسسوا لعالم تسوده قيم الحرية والمساواة والمواطنة وسيادة القانون.

فقد كانت قيم العدل والإحساس بإنسانية الإنسان، من المبادئ التي افتقدتها "الأنا" في فضائها المحلي، فتعلقت بها حين رأتها مطبقة في واقع "الآخر"، فعبرت بمشروعية عن انبهارها من بهذه الأنظمة التي تقدس الإنسان « هذه اليوم بيت العلم والفضل، ودار السلام والعدل، ومعهد

1- مونتسكيو، روح الشرائع، ترجمة عادل زعيتر، ج1، دار المعارف، 1953، القاهرة، ص، 20.
2- جان جاك روسو، في العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي، ترجمة عبد العزيز لبيب،ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت،2011، ص ص، 139-140.

الحق والإنصاف، ومهد الاتحاد والائتلاف، هذه هي المدرسة التي يشرق منها على العالم شمس الهدى والعرفان، ويتلقى عنها الإنسان حقوق الإنسان، ويعرف منها وجوه الخير والإحسان، ولكل إنسان وطن وهي لكل وطني وطن ثان... تحت ظل ((الحرية)) و((المساواة)) و((الإخاء)) إذا ناداها المظلوم من أي جنس وأي قوم أجابته : لبيك مات الظلم فلا ظلم اليوم»[1].

وباريس ليست أيقونة للأنا العربية وحدها، بل هي رمز لكل أدباء العالم ومفكريه، وقد أولاها الفرنسيون أنفسهم اهتماما بالغا، تجاوز درجات العشق إلى العجز عن الوصف أو التحليل، فهي في اعتقاد ايميل زولا (Emile Zola) بتناقضاتها وتنوعها تشبه سدوم وعمورة[2] (à ce Paris Gomorrhe, à ce Paris Sodome)[3] وهي من وجهة نظر الشاعر ارثور رامبو (Arthur Rimbaud) بعد الهجوم عليها من قبل الألمان، المدينة الجميلة أو المقدسة (la cité belle) في قصيدة بعنوان (العربدة الباريسية أو باريس تتعمَّر)[4] لأنَّ الألمان كانوا يعتقدون أنهم قضوا على الفرنسيين بعد الأسبوع الدموي لسنة 1871.

وهي حسب شارل نوديه (Charles Nodier)(1780- 1844) مدينة الأدب والأدباء الذين لا ينالون الشهرة إلا فيها « باريس ودون تناقض، هي المدينة الوحيدة في العالم التي بها أكبر عدد من رجال الأدب »[5].

وعموماً فإنَّ باريس لوحة لو لوحات فنية رسمها أدباء العالم وكبار مفكريه، لفضاء ثقافي وحضاري منفتح ومتفتح على "الآخر" مستلهما للاختلاف ومستثمرا فيه، فجمع كل ما في العالم، وطوره وجدد فيه، فأصبحت هويته الجديدة الإبداع والتجديد والانفتاح.

فهي مدينة منار(ville phare) مقارنة مع بقية مدن العالم وقياسا لعصرها وزمانها، وهي عاصمة النور(ville lumière) بالنسبة للإنسانية جمعاء، فقد نسبوا إلى المفكر الفرنسي

1- محمد المويلحي، حديث عيسى بن هشام أو فترة من الزمن، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2012، القاهرة، ص، 266.

2- سدوم وعمورة وبحسب رواية العهد القديم هي مجموعة من القرى التي خسفها الله بها الأرض بسبب فسقها ومفاسد أهلها ومخالفتهم للفطرة الإنسانية، وتورد الديانات السماوية الثلاث، الإسلام واليهودية والمسيحية أخبار هذه الأقوام، ومنهم أخبار قوم لوط المذكورة في القرآن الكريم.

3- Emile Zola, *Les Trois Paris*, Bibliothèque- Charpentier, 1898, Paris, p, 113. villes,

4- Arthur Rimbaud, *Poésies complètes*, Leon Vanier, Libraire- Editeur, 1895, Paris, p, 31.

5- Charles Nodier, *A Quoi on reconnait un homme de lettres à Paris*, in *le diable à Paris*, *Paris et les Parisiens*, Michel Levy Frères, Libraires - Editeurs,1857, Paris, P,5.

مونتسكيو (Montesquieu) قولة شهيرة « المدن الأخرى مُدنٌ، بينما باريس عالم، باريس مرادف الكونية »[1]

إن باريس ثورة كونية متعددة الأبعاد، غيرت وتغيرت، في ترفض الاستكانة الزمنية والمكانية، فصيرورة الانتقال و التحول من سننها الثابتة و الراسخة، في تأبى أن تبقى على صورة واحدة ووجه واحد، قال عنها تشيخوف (Anton Tchekhov)(1860-1904) « باريس هي العاصمة، هي الإقامة، بينما بقية أوروبا عبارة عن إقليم ممل ومتفكك، يمكن مشاهدته عبر الستائر المتدنية للفنادق الكبيرة أو من زاوية شرفة مشهد »[2].

ومن ضروب الاستحالة جمع ما كتب حول باريس وعنها وفيها، فقد أصبحت رمزا للتنوير يسعى كل كاتب إلى تقديم صورة عنها من خلال سيرته الذاتية كمعيار على اتصاله بالحداثة والتطور، وهي ظاهرة تشبه تلك التي عرفتها الرحلة نحو الشرق، حيث ساد الإعتقاد عند كتاب الغرب أن السفر إلى الشرق حتى ولو كان خياليا، يعتبر اتصالا مباشرا بفضاءات العجائبية وعوالم الفانتاستيك.

ولذلك فباريس تتلخص في اللوحة التي رسمها لها الشاعر والروائي الفرنسي ادموند تكسييه (Edmond Texier)(1815-1887) « باريس تبقى باريس! بمعنى مركز لكل جميل وشنيع وجليل وسخيف في ؛ الأناقة والظرافة والطرافة والغرابة والخيال والمستحيل والعبثي، هذه هي باريس! عين للفكر عقل للعالم، هي اختزال للكون، وصوت الإنسان، والإنسانية في مدينة ! باريس تمنح موضوعات الفلسفة والانفعالات الفاضلة، وتدفع نفقات الرسوم الهزلية الكاريكاتورية وتشجع النسخ والإنتاج....»[3]

فالكتابة عن باريس لن تتوقف ولن تتحدد بجنس أدبي أو عصر فكري وفلسفي أو عرق بشري، فيبقى وجودها وحضورها مقترنا بخلود الفكر« ستتواصل الكتابة عن باريس، ما بقيت باريس

1- (*Les Autres villes sont des villes: Paris est un monde, Paris est synonyme de Cosmos*) in: Anne Szulmajster-Celnikier, *Imaginaires toponymiques: créations pan-européenne autour de Paris*, Revue la Linguistique, Presses Universitaires de France, vol 2, Ne 45, 2009, Ibid, p**,** 65.
2- Anne Szulmajster-Celnikier, *Imaginaires toponymiques: créations pan-européenne autour de Paris*, p, 65.
3- Edmond Texier, *Tableau de Paris*, tome premier, Paulin et Le Chevalier, 1852-1853, Paris, p. I.

والأدب، وما بقي المجاز في اللغة الفرنسية وما بقيت قطرة حبر في محبرة الأدب... باريس تستحق القسط الأوفر من كل ما أبدع الفكر والعقل »[1].

لم يجانب الصواب الباحث كارل هينز ستيرل (Karlheinz Stierle) حين أطلق على باريس، عاصمة العلامات (capitale des signes)[2]، لأنَّ كلَّ محمولات هذا الفضاء علامة سيميائيَّة، تُقرأ وفق بيانات التاريخ والثقافة والإنسان، فباريس كحيز وفضاء تجاوز المفاهيم التقليدية في تعريف المدن والأماكن وتحول إلى أسطورة ذات رموز متعددة ومتشابكة، يحاول كل واحد تأويل شفراتها وتفكيك علاماتها وفق خياله ومرجعياته « إنَّ باريس قد تأسست وفق شبكة من العلامات، المتوافقة والمتناقضة، والإشكالية الحالية هي في كيفية تلقي هذه العلامات... التي يحاول الروائيون والشعراء والصحافيون والرحالة، فك شفراتها في كتاباتهم، والتي تدعونا بدورها إلى قراءة دقيقة »[3].

وهي فضاء لا يُكتشف ولا يوصف، بل يُقرأ طبقاً للتَّحول الذي طرأ عليه، فقد تحوَّلت هذه المدينة منذ القرن التاسع عشر إلى عاصمة للحضارة الإنسانيَّة، تحت شعارات التَّجديد والخلق والإبداع. أمَّا اللغة الواصفة فقد عجزت عن الأداء والوظيفة، سواء بالاستخدامات التقريريَّة والإستعاريَّة، فأصبح الواصف لباريس يتخبَّط في تراكيب من المتناقضات، تجمع بين كل غريب ومتنافر وشارد، يقول بلزاك (Balzac) في وصفها هي بلد « المتناقضات، بلد الأوحال والروث والعجائب والجودة والرداءة، والرَّخاء والبؤس والدجل والشهرة، والرفاهية والفقر، والفضيلة والرذيلة والأخلاق والفساد »[4].

وضمن إشكالية تكوين المدينة وقراءة رموزها وتاريخها وتفكيك علاماتها، تعدَّدت الكتابات حولها، وتحولت من مجرد فضاء جغرافي، يعيش فيه أهله ويتعايشون مع غيرهم، في إطار تعدد ثقافي واثني فرضته ظروف الثورة الصناعيَّة، بحاجتها للأيدي العاملة الأجنبيَّة التي قامت بدعوتها للهجرة، إلى مدينة أسطوريَّة، لم يجد لها الأدباء والنقاد والمفكرون من أوصاف سوى ربطها بالمدن الأسطوريَّة والخياليَّة « ارتبطت صورة باريس بمدينتين خاطئتين هما بابل

---

1 -Edmond Texier, *Tableau de Paris*, Ibid, p1، (مرجع سابق،ص 1)

2- Karlheinz Stierle, *La Capitale des signes, Paris et son discour*s, traduit par, Marianne Rocher-Jacquin,Editions de la maison des sciences de l'homme, 2001, Paris.

3 - المرجع نفسه، ص، 9.

4- Honoré De Balzac, *A Paris* , Editions Complexe, 1993, Paris, P, 33.

السومرية، ولابيرنث Labyrinth الإغريقيَّة. حيث تمثُّل الأولى الفوضى، وتمثُّل الثانية الذين لا وطن لهم »[1].

أو تشبيهها بمدن تنتمي إلى عوالم آخرويَّة وميتافيزيقية، لا نعرف عنها سوى شذرات جاءت متناثرة في الأثر أو في بعض النصوص الدينيَّة لمُختلف الشرائع، فكانت الجنَّة الصِّفة الغالبة، فاقترنت باريس، بعالم الجنة ونعيمها وهي التي قال فيها الرَّسول صلى الله عليه وسلم « قال الله: أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر. فاقرؤوا إنْ ﴿شئتم فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَاءً﴾ »[2].

والجنَّة دار جزاء وليست دار عمل، وكأنَّ، من زار باريس أو استَّقر بها، قد نال جزاءً وثواباً، وفاز بأعلى المقامات.

وتقدم "الأنا" في هذا الإعجاب والتَّشبيه بأعلى الدَّرجات الآخرويَّة، حججاً لتبرير موقفها واختيارها لتشبيه باريس بالجنَّة، ذلك أنَّ باريس ليست مُجرد، هياكل ومؤسسات وإدارات، بقدر ما هي قيم رفيعة وانجازات عظيمة استفادت منها الإنسانيَّة برمتها « ليس في الدنيا كلّها بلد تزوره، ثم تعود فتزوره فلا تمل الزيارة ولا يغني الجديد فيه ولا يقبح القديم. وما هي باريز؟ أعاصمة فرنسا فحسب أم هي عاصمة الدنيا؟ وبم تكون عاصمة الدنيا؟ أهي أم الحرية والنور أم هي أم الثورات والخروج على الملوك وذوي السلطان؟ أم هي الشعلة تضيء الكون فكرًا، وأم الزراعة تبذر في العالم روح التَّقدم على الدوام.»[3].

حين زار الرحالة العربي مُختلف دول العالم، وأكبر العواصم الحضاريَّة، استخدم في أوصافه سيلا من النعوت، فمنح لكلِّ مدينة أو عاصمة حضاريَّة صفة معينة، وأغلب الأوصاف ارتبطت بالصناعات وجودتها أو المنجزات التّقنية فائقة الذَّكاء أو ببعض صفات سكانها، فكان الروبوتيك والدِّقة و النظام لليابان (رحلة غالي شكري) وكانت أمريكا بلد الحلم الأمريكي وتحدي العم صام (رحلة...) وكانت الهند بلد التَّعدد العقائدي (رحلة إلى الهند) وجاءت انجلترا في الجمع بين المحافظة والتَّجديد (الرحلة التتويجية) هكذا ولكن بقيت عاصمة حضاريَّة فازت بأوصاف الرحالة جميعهم، حتّى أولئك الذين لم يزورها فقد استعاروا أوصاف غيرهم وتبنوها، فأصبحت

1- خليل الشيخ، صورة باريس في الادب العربي الحديث حتى الحرب العالمية الأولى، عالم الفكر، المجلد التاسع عشر، العدد الثاني، يوليو، أغسطس، 1988 الكويت، ص، 187.
2- أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، مرجع سابق، حديث رقم، 3244، ص، 801.
3- سليم حسن، بيت الأمة في باريس، ضمن كتاب، أحمد الصاوي محمد، باريس، مطبعة دار الكتب المصرية، 1352هـ-1933م، القاهرة، ص، 377.

المدينة في رمزيتها ممثلاً ونائباً للمدنية الغربيَّة وللفضاء العمراني الغربي، والإعجاب بباريس ليس ميزة عربيَّة خالصة، تعود إلى العدد الكبير من المثقفين الذين قصدوها للدِّراسة أو السياحة أو العلاج، فقد كان الفضاء الباريسي ملهما وهوية جديدة لإعداد كبيرة من النخب الثقافيَّة والفنية والسياسيَّة في العالم، حتّى اعتبرها وعدها البعض من الفضاءات التي لا يمكن وصفها أو ربطها بنسق ثقافي محدّد « تبدو صورة باريس متمردة على الكتابة، بسبب أهميتها العاطفيَّة، فالكتابة عن باريس تدخل في الحلم المستحيل، فباريس تبقى ديكورًا لرواية لم يكتبها الإنسان بعد »[1].

فقد جمعت باريس استثناء لم يتح لغيرها من الفضاءات، بأن جمعت بين المقدس الدنيوي، فهي تركيب للكمال والمقدس، فحتَّى عيوبها ونقائصها أصبحت جزءًا من جمالياتها، فهي جميلة بما فيها وبمن فيها، فبالزاك (Balzac) يرى فيها صورتين، متباينتين وإدراكهما هو عامل معرفة هويتها « لباريس صورتان، الأولى مرئيَّة ظاهريَّة، والثانية الصِّفة الطَّبيعيَّة التي يمثِّلها الباريسي، وهذا ما يمكن أن نسميه، باريس المادية وباريس المعنوية، وهذه المعالم العامة تشكِّل روح باريس »[2] وسحر المدينة جعلها مسرحًا لكلّ أعماله الروائيَّة، أحداثها تتحرك في أركيويولجيا المدينة العتيقة (le vieux Paris)، شخصياتها هي الوجوه المتعدِّدة، بثقافتها وديانتها وطبقاتها الاجتماعيَّة، التي تكوّنت منها كوميديا بشرية.

لَقد زار الرحالة العربي مُدناً كثيرة وعواصم تكنولوجيَّة عظيمة وهو يتنقل بيْن فضاءات "الآخر" المُختلفة ولكنَّه لمْ يخلدها في مدونته الرِّحليَّة، واكتفى بالإخبار عن جُزئيات بسيطة وسطحيَّة من عمرانها، بينما قام باستظهار أشكال التَّطور والتَّقدم التي تميّزت به وتخصَّصت فيه، فتحدَّث عن انضباط سُكانها وأخلاقهم وحبِّهم للعمل والحِّرص على جودته، وتطويرهم للمدينة بتوفير المرافق الضروريَّة، واستغلال نتائج التقنيَّة المُعاصِرة في خدمة الإنسان، سعياً لتحقيق راحته وسعادته، ولكنّه تناسى أو تجاهل وصف المدينة وبناءاتها وعمرانها وشوارعها المضيئة، المحروسة بأرقى أنواع الآلات التصويريَّة، المرتبطة بشبكات المراقبة الأكثر تطورًا، لأنَّه رأى فيها منجزًا اصطناعياً متكلفاً، بعيدًا عن الحضارة والثقافة وروح الإنسانيَّة، كما يفتقد للحيوية والوجدان والحِّس الإنساني، فهي من منجزات الآلة ومن تصميمها وبطاقتها.

1- Marie-Christine Kok-Escalle (réd), *Paris, de l'image à la mémoire : représentations artistiques, littéraires, socio- politiques*, Editions Rodopi,1997, Amesterdam, p, 6.

2- Université de Saint-Etienne, *Regarts sur la littérature et la civilisation contemporaine*, Centre Interdisciplinaire d'étude et de recherche sur l'expression contemporaine, 1974, p, 63.

فغالي شكري وهو يجوب شوارع "طوكيو" وغيرها من المدن اليابانيَّة في رحلته (الحلم الياباني) لم يُول اهتماماً ولا اعتبارًا ولا قيمة لتحديات التكنولوجيا وخاصَّة الثورة الالكترونيَّة، وما أفرزته من تغيرات في البنية العامة للمُجتمع الياباني، بينما كان إعجابه بالإنسان المشروع والمنتِج لهذه التكنولوجيا، فتحدَّث عن الأخلاق والتواضع والانضباط واحترام القانون وحبّ العلم والعمل وغيرها من القيم التي صنعت الإنسان الياباني صانع الحضارة والتقنية، أو بلغة أخرى مُحقق الأحلام ومُجسِّدها.

والشَّأن نفسه عند مُصطفى محمود وسيد قطب في رحلتهما إلى أمريكا (أمريكا من الشاطئ الآخر) و(أمريكا كما رأيت) ورجب ألبنا في رحلته إلى الصين (رحلة إلى الصين) وكلّهم وقفوا مشاهدة ومعاينة بصريَّة وذهنيَّة لأضواء المُدن الكبرى وفخامة جسُورِها وناطحات سحابها، ولكنهم رأوا أنَّ الإنسان هو المبدع، وكلّ حضارة لابد أنْ تستثمر في الرأس المال البشري، الذي سينتج الآلة ويطورها ثم يستخدمها.

ولكن هؤلاء الرحالة وغيرهم من الذين انتقلوا إلى باريس، تغيَّرت رؤيتهم ومنهجهم في التصوير والتحليل، فباريس جميلة بالباريسيين وباهرة بمنجزاتها العمرانيَّة والزراعيَّة والصناعيَّة، لأنَّها في اعتقادهم صورة للإنسان وللثقافة والموروث الإنساني المُشترك في الأدب والفّن والعِلم « ليست باريس صُنع شعبٍ من الشّعوب، ولا عمل عصرٍ من العصور. ولكنَّها جماع ما استصفاه الدَّهر من نفائس المدنيات البائدة، وما تمخض عنه ذوق البشر وعقلهم وعملهم من آيات الفّن والعِلم والجمال »[1].

فباريس تصيب أولاً زائرها، بالذّهول وهو ذهول منطقي، سببه التّحول في الزّمان والمكان، الزّمان الحضاري لـ "الانا" الذي يعود إلى واقع التَّخلف والبدائيَّة، سلوكاً ومنجزًا وفكرًا، فما تزال الأمَّة ترتع في مراتع الجهل والأميَّة والإيمان بالخرافة، التي أعطت للمشعوذين سُلطة ومهابة، وزكّت شرعيَّة الظلم والاستبداد وسجن العلماء وقتلهم، وفي المكان هو الانتقال من فضاء التَّخلف إلى واقع التّمدن، وتجسيد العلم النظري في المُجسم المادي والمنجز الواقعي، فهذه الحركيَّة والحيوية أنتجت الصَّدمة والذُّهول « وكلّ سائرٍ منهم في اضطراب العصفور، وتلفُّت القطا المذعور، إنْ خانته لفتته، أدركته منيَّته، وإن عثرت قدمه، هريق دمه، وإن شمخ شامخ بأنفه، وقع في حتفه، فهم يتلمسون شاكلتي الطريق كما يتلمس الشاطئ الغريق، والحوانيت على الجانبين متبرجة ببدائع البضائع، ونفائس الصنائع تغوي الزاهد فيشتهيها، وتغري الشحيح

1- مصطفى عبد الرازق، من آثار مصطفى عبد الرازق، (صفحات من سفر الحياة ومذكرات مسافر ومذكرات مقيم وآثار أخرى في الأدب والإصلاح)، دار المعارف، القاهرة، 1957،ص، 399.

فيشتريها، والحانات من بينها ممتلئة بالنفوس، مشحونة بالجلوس، في يدّ كلّ واحد منهم كأس الصهباء، وفي الأخرى جريدة المساء، ونحن في هذا الموقف تكاد تطيش منا العقول، من هول الدَّهش والذُّهول، وتطير منا الألباب، من شدَّة الوجل والاضطراب »[1].

وقد اعتبر الرحالة العربي باريس مدينة جديرة بالمَّدح والإشادة، لا تماهياً وعشقاً عفوياً انفعالياً، بل لأنّها مهد التّجديد والإبداع، فهي تتجدَّد يومياً، ومن هذا التّجديد تستفيد الإنسانيَّة، فإبداعها راحة وسعادة للكون كلّه « والعلوم في مدينة باريس تتقدَّم كلَّ يومٍ، فهي دائماً في الزيادة، فإنّها لا تمضي سنة إلا ويكتشفون شيئاً جديدًا، فأنهم قد يكتشفون في السنة عدة فنون جديدة أو صناعات جديدة »[2].

وليست "الأنا" العربيَّة الباحثة عن المُثاقفة والتَّعرف على معالم النَّهضة وسُبل الخروج من ضيق التَّخلف إلى رحابة الحضارة والتَّمدن الوحيدة المتَّجهة الوجهة الباريسيَّة، فالعالم كله صوب رحاله نحو باريس، باعتبارها القطب الحضاري والمركزي للعالم وليست لأوروبا وحدها، فالاتجاه الفكري العام، قد قسَّم العالم إلى قطبيْن، قطب مركزي هو باريس وقطب هامشي أو ثانوي هو بقية العالم، التي حوَّلت بوصلتها الحضاريَّة في التَّجديد والإبداع نحو باريس « فيا باريس عاصمة الفرنسيس، وقد أصبحت الآن في هذا الجيل الحاضر، عروسة لجميع مدن المسكونة، وشمساً يدور حولها فلك العالم البشري، وهكذا فهي الآن مدينة لا حدَّ لمدنياتها والإقرار لعظماتها...»[3].

لقد وُصفت "الأنا" لندن بالعُبوس والكآبة والحزن، بسبب مناخها الغالب عليه السحاب الداكن «أمَّا صفة هذه المدينة (لندن) بالإجمال فهي من أكبر مُدن الدنيا، غير أنَّ منظرها عبوسٌ جدًا لكثرة الغيوم والضباب المُستحوذ عليها دايماً »[4] وإذا كانت كثرة الغيوم حسب إسقاطات "الأنا" تنتج هذه النَّفسيَّة الكئيبة، فإنَّ باريس غير ذلك فهي لا تتوقف عن الحركة، سواء حركة الأشخاص أو العربات أو الحركات الفكريَّة والفلسفيَّة، التي تناقش وتحلّل وتؤوِّل، جميع الموضوعات، فَتُنتِج بمقارباتها ومُناظراتها، أنجع المبادئ القانونيَّة والفلسفيَّة والأدبيَّة، والتي ما تفتأ أن تغادر مهدها وعشَّها نحو بقية الفضاءات المعرفيَّة، متحدية الحدود الجغرافيَّة والضوابط الإداريَّة، مؤثرة ومتأثرة، فأشهر النظريات النّظريات النَّقدية قد صدرت وخرجت من مقاهي

1- محمد المويلحي، حديث عيسى بن هشام، مصدر سابق، 264.
2- رفاعة رافع الطهطاوي، تلخيص الإبريز في تلخيص باريز، كلمات عربية للنشر والتوزيع، 2011، القاهرة، ص، 180.
3- فرنسيس فتح الله المرَّاش، رحلة باريس 1867، مصدر سابق، ص، 41
4- سليم بسترس ،النزهة الشهية في الرحلة السليمية 1855، مصدر سابق، ص، 107.

باريس الأدبيَّة « فيها ولدت حركات أدبيَّة وشعريَّة وفنيَّة وتيارات فلسفيَّة، وأُلِّفت الكُتب، وكتبت القصائد ورسمت اللوحات الخالدة والمسرحيات وضمَّت المعارض وتوقيع الكتب ومناقشتها... والتظاهرات الثقافيَّة...كما شهدت المعارك الفكريَّة والجدال السياسي؛ لذلك تميَّزت بين عواصم العالم كعاصمة للثقافة العالميَّة دون منازع »[1]. بالإضافة إلى أبرز التشريعات السياسيَّة والنقابيَّة والاجتماعيَّة التي صُقِلت في مخابر الشوارع الباريسيَّة وأحيائها المركزيَّة الخاصَّة بالفنون والأدب والسياسة « باريس مثل سائر عواصم أوروبا ومدائنها الكبرى، لها في العادة حركة هائلة، يذهَل أمامها العقل ويحار فيها الفكر... »[2].

وباريس لم تتأسَّس على إرثٍ حضاري واحدٍ، كما يدعي دعاة المركزيَّة الغربيَّة، فهي استلهام للموروث الحضاري والثقافي لجميع الحضارات الإنسانيَّة، فقد انكَّب علماؤها على دراسة التراث العالمي الإغريقي والروماني والإسلامي وغيره، باستخدام أحدث المناهج البحثيَّة، وبعد التَّرجمة والتحليل والاقتباس أسَّسوا لمركزيَّة فرنسيَّة، محورها باريس كعاصمة كوسموبوليتيَّة، تستقطب الإنسانيَّة بأسرها، وتحوَّلت إلى ملاذ للمبدعين والمبعدين، كلّ طرفٍ يرى فيها حريته وهويته وأسباب نجاحه وإبداعه « اعلم أنَّ هذه المدينة (باريس) هي قاعدة بلاد الفرنسيس وأعلم حواضرهم وكرسي مَلِكهم ومسكن عظمائهم ومنشأ قوانينهم وشرائعهم ودار علومهم، بها يتفاخرون وفي سكناها يتنافسون وبها وبأهلها في عوائدهم وآدابهم وحضاراتهم يأنسون »[3].

وَبفضل ثقافة التَّغيير والتَّجديد، تحوَّلت باريس إلى عاصمة لكلِّ علمٍ وفنٍّ، فبعد العلوم التي تأسَّست على استثمار أحسن النظريات العلميَّة وأنجعها وانفعها، حيث أنشأت لها أحدث المعاهد العلميَّة والجامعات المتخصِّصة، وأنفقت في شأنها ميزانيات ضخمة، لتشجيع العلم والعلماء، تحوَّلت الرّؤية إلى القطب الثاني الذي لا تستقيم أي نهضة دونه، وهو جانب الفنون والآداب، فتحوَّلت المنابر الفكريَّة والتعليميَّة إلى قلاع لأقوى المناظرات التي أفرزت نُخباً أدبيَّة وفكريَّة، تجاوزت شهرتها مُحيط باريس إلى العالم، وأصبحت معه فضاءً للفَّن بمُختلف أشكاله ومفاهيمه « ولا خلاف أنَّ باريس أسبق مدائن العالم إلى جمال الصناعة ولطافة المصنوعات، وهي التي ترسم للعالم الأزياء التي يجب إتباعها وقد يكون لسواهم أزياء لكنها السابقة المتغلبة »[4].

1- هدى الزين، المقاهي الأدبية في باريس، حكايات وتاريخ، مرجع سابق، 6.
2- أحمد زكي، الدنيا في باريس، أو أيامي الثالثة في أوروبا، مصدر سابق، ص، 35.
3- محمد بن عبدالله الأندلسي التطواني، رحلة الصفار إلى فرنسا، 1845-1846، مصدر سابق، ص، 163.
4- جرجي زيدان، رحلة إلى أوروبا 1912، قدم لها، قاسم وهب، ط1، دار السويدي، أبوظبي، 2012، ص ص، 34-35.

وَيذهب الحجوي في رحلته الأوروبيَّة، حين يعبر باريس ويعايش أهلها ويطَّلع على ثقافتهم وصناعاتهم إلى الاعتقاد، بأنَّ باريس ليست مركزًا أساسياً للعلوم والفنون فحسب، بقدر مَا هِي قوة مركزيَّة تتحكَّم في القرار السياسي الدولي أيضاً، لِما تملكه من إمكانات ماديَّة ومعنويَّة ونفوذ صناعي وثقافي مكَّنها من تجاوز المحليَّة الفرنسيَّة والإقليميَّة الأوروبيَّة إلى العالميَّة «هي عاصمة افارنسا، بل عاصمة العلوم العصريَّة والآداب الأوروبيَّة والأخلاق الجميلة، والأموال الجليلة والظرافة واللطافة والكياسة والسياسة، بل أنموذج الكياسة وموقف السياسة ومسعى التجارة والكسب ومسعر الهيجاء والحرب »[1] .

وبعدما تبوأت باريس المكانة العالميَّة بِفضل نفوذها في مَجالات العِلم والأدب والفَّن، تمكَّنت من أسر قُلوب زوارها، بجملة من قيم الباريسيين كالتسامح والحرية وحُسن الضيافة، بالإضافة إلى مبادئ الثورة الفرنسيَّة التي جعلت الناس سواسية أمام القانون، ولا سلطة لأي مؤسسة عسكريَّة أو دينيَّة على المواطنين، فالاحتكام والولاء يكونان للقانون الذي يفصل في النزاعات والخصومات والقضايا السياسيَّة والنقابيَّة. فأصبحت "الأنا" بقوة هذه التشريعات تشعر بأمن وحرية وعدالة افتقدتها في موطنها وموئلها، ولم ترَّ منها سوى تصويراً أدبياً يهيم بهذه القيم ويرسمها بأبلغ أنواع التشبيه والمجاز، ولكنَّه مع "الآخر" رآها واختبرها وعايشها، فتعنى بها ودعا إليها « وشرعنا في الخروج من حسناء باريس إلى ليون... وما كدت استطيع فراقها لأنَّ أهلها كانوا للقلوب مغناطيساً، ولأنَّ أفكارنا مُتعلقة بتلك المعاهد والأزهار وتلك الجَّنة التي تجري تحتها الأنهار والاجتماع بأولئك الأخيار »[2].

ولباريس فضلٌ على العالم كله، فهو يشهد لها بهذه المكانة والقيمة بما قدمت من علماء ومفكرين، ساهموا في بناء الإنسانيَّة وإسعادها في جميع الميادين والمجالات سواء العلميَّة والتقنيَّة أو الأدبيَّة والفنيَّة.

وعلماء باريس خاصَّة وفرنسا عامة لا يمكن جمعهم وتقديمهم كنماذج على الصَّدى العلمي والأدبي والفلسفي، فعددهم وصيتهم تجاوز المحليَّة منذ اكتشف الناس بحوثهم أو مخترعاتهم، ولذلك نذكر على سبيل التمثيل عينات من مُختلف العلوم والفنون والآداب، ففي عِلم الأحياء أنطوان لوران دُو لافوازييه (Antoine-Laurent de Lavoisier)(1743-1794) ورينيه ديكارت (René Descartes)(1596–1650) الفيلسوف والرياضي والفيزيائي ومؤسس علم

1- محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي، الرحلة الأوروبية 1919، مصدر سابق، ص، 50.

2- سليمان بن صيام، أحمد ولد قاد، محمد بن الشيخ الفغون القسنطيني، ثلاث رحلات جزائرية إلى باريس، 1852، 1878، 1902، مصدر سابق، ص، 43.

الأحياء الدقيقة ومكتشف النظريات الجرثوميَّة، لويس باستور (Louis Pasteur)(1822-1895)، والعالم الرياضي بلاز باسكال (Blaise Pascal)(1623- 1662) صاحب النظريات الاحتمالية وإليه يعود فضل اختراع الآلة الحاسبة.

وأمَّا في الفلسفة فقد سطع نجم الفلسفة الفرنسيَّة، بفلاسفة ومفكرين وأدباء/فلاسفة، لا يُمكن عدهم وإحصاؤهم ومنهم على الخصوص، سان سايمون (Saint Simon)(1760-1825) و جان بول سارتر (Jean-Paul Sartre)(1905-1980) وهنري برغسون (Henri Bergson) (1859-1941) وأوغست كونت (Auguste Comte)(1798-1857) وأندريه لالاند (André Lalande)(1867-1963) أمَّا قائمة الشعراء والكتاب الذين تزعموا أقوى التيارات الأدبيَّة والفنيَّة والنقديَّة فإنَّ المجال لا يتَّسع لذكرهم ولكن يبقى من أبرزهم رواد الحركة الكلاسيكيَّة من أمثال موليير (Molière)(1622-1673) أو زعماء الواقعيَّة الطبيعيَّة كايميل زولا (Emile Zola)(1840-1902)، وروواد الرومانسيَّة فيكتو هوجو (Victor Hugo)(1802-1885) وشعراء ورسامو السرياليَّة من أمثال اندريه بروتون (André Breton) (1896-1966) وبول اليار (Paul Eluard)(1895- 1952) ولويس اراغون (Louis Aragon)(1897- 1982) وغيرها من التيارات الأدبيَّة والنقديَّة التي أثرت في الحركات الأدبيَّة العالميَّة دون استثناء.

وَباريس "الأنا" هي تجليات للتّمدن وتطور الخدمات التي تُزيح الستار عن المستوى الفكري والثقافي لسكانها، فروح الحداثة والمعاصرة مجسّدة في الخدمات الضروريَّة والمرافق الأساسيَّة، التي تمنح الزائر الراحة والأمن، فيشعر من خلال نظافة الشوارع وكثرة المرافق، باعتزاز المدينة بمن فيها وهي دعوة غير مباشرة للضيافة والإقامة للزوار من مُختلف الاتجاهات والهويات « ومن محاسن طرقها أنَّه يوجد فيها غالبا سيما الطرق العامة محلات للبول مستورة بشكل ظريف على هيئة قباب في وسط الطريق والماء بها جار، كما توجد محلات الخلاء في غاية النظافة وهي أيضا كثيرة »[1]، ومدح مظاهر النظافة إشارة إلى المستوى العالي للمواطنة والمدنية التي بلغها "الآخر" مُمارسة وتطبيقاً وإجراء عمليا في تسييره للوسط الحضري، فـ "الأنا" تشعر بالانحطاط والتّخلف وهي تعاين هذه المظاهر، التي تفتقدها في مُحيطها ووسطها، فهي قادمة من محيط مغاير و "مختلف كليا لما وجدته في ثقافة "الآخر"، فقد خلفت وراءها مناخاً متعفنا لا يخضع لقيم النظافة ولا يشجع على الأناقة « ورأينا عند مدخل الباب صبيةً يلعبون بالتراب، ومن بينهم طفلة تجمَّع على وجهها من الذباب، مثل البرقع تنقبت به

1- محمد بيرم الخامس التونسي، صفوة الاعتبار بمستودع الأمصار والأقطار، مصدر سابق، 62.

قبل أوان النقاب، ولما تخطيناهم غشيتْنا رائحة المرحاض، فاستندنا هناك على هضبةِ أَنقاض، بجانبها مذْود أتان، يزاحمها عليه إوَزتان وبطَّتان »[1].

ومشاهد المقارنة لا تفارق وعي "الأنا" وشعورها وهي تقرأ مُتغيرات العالم من خلال مدينة باريس، فتمدح التَّطور وتتعجب له وتهجو تخلفها وتجلد ذاتها، كما تتمنى أن تتغيّر أحوالها وتتبدّل أوضاعها وتخرج من تبعيتها للتَّخلف والجهل، وتحب أن تروّج لمظاهر التطور ليُقتدى بها وأن تقلد كلّ صور التَّقدم والازدهار، فالأمم ترقى بالمحاكاة والعمل «هي مدينة أحرزت غاية الجمال والكمال وجمعت من مقومات المدنية والأدوات التمدنية كلّ ما يوجد في أكابر البلاد »[2]، ولم تصل مدنية "الآخر" إلى أعلى الدَّرجات وأقصاها إلا بعد معاناة وتضحيات جليلة، تخلصت بعدها من الاستبداد والظلم والطغيان، ولم يكن الانتصار إلا بوسيلة وحيدة هي العلم والعمل. فقد أمنت "الأنا" بعد اطلاعها على هذه التَّجربة أن الوصول إلى بناء حضارة حديثة وعريقة وفعالة لا يتحقق إلا باتصاف أصحابها بمميزات تؤهل وتدفع ونحفز على التحدي بعد التّسلح بسلطان العلم والمعرفة « وأمَّا أهل باريس، فهم يختّصون من بين الناس بذكاء العقل ودقة الفهم وغياص الذهِّن في الأمور عامة »[3].

وحين تتميَّز "الأنا" عن الآخرين المُغايرين بصفات البناء الحضاري، وتصبح أخلاق العلم والعمل هوية، تشكِّل الاختلاف وتصنع الفوارق بين الأمم والحضارات، تحثّ الخصوصيَّة. والخصوصيَّة الفعالة تتحوَّل إلى دافعيَّة تثير الفكر والإرادة وتحرضهما على الإبداع، فيقع الإنجاز والإبداع في المعرفة والعمران والفّن والرياضة وغيرها من المجالات الدنيويَّة التي تتدافع فيها الأمم « وفي باريس عدة مواضع لا نظير لها في الدنيا بأسرها... رأيت محارث عقول أهل الدنيا، أعني أقلام المؤلفين ممن طوفوا وساحوا في مناكبها، فكلهم حكم لهذه المواضع بالأحسنية والأعظمية »[4].

وهنا تتحوَّل المدينة من مجرد فضاء بسيط لمجموعة بشرية، تأوي مساءً إلى بيوتها ومنازلها ومقامها، إلى عاصمة سياسيَّة للدَّولة ذاتها، فالعواصم تُختَار وتُنتدَب وفق معايير عالمية ودوليَّة، تجعل من المدينة/العاصمة نموذجًا وصورة لأهلها، وكلما كانت العاصمة جميلة ونظيفة وكبيرة،

1- محمد المويلحي، حديث عيسى بن هشام، مصدر سابق، ص، 82.
2- فرنسيس فتح الله المرَّاش، رحلة باريس، 1867 ، مصدر سابق، ص، 27.
3- سليمان بن صيام، أحمد ولد قاد، محمد بن الشيخ الفغون القسنطيني، ثلاث رحلات جزائرية إلى باريس،1902،1878،1852، مصدر سابق، ص، 33.
4- أحمد فارس أفندي، الواسطة في معرفة أحوال مالطة، كشف المخبأ عن فنون أوربا، مصدر سابق، ص، 238.

تعيش التّعدد والتنوع والحركيةَ الثقافيَّة والاقتصاديَّة والسياسيَّة، كانت محل هيبة واعتبار وتقدير عند "الآخر" « إنَّ باريس التي هي قاعدة ملك الفرنسيس من أعظم بلاد الإفرنج بناءً وعمارةً وإن كانت عماراته غير جديدة المادة، فهي جيدة المادة والصناعة..»[1]. وقد تتجاوز المحلية إلى العالميَّة بمرافقها وقيمها، لكن تبقى القيمة العلميَّة من أكبر القيم، التي اعتنى بها "الآخر" عناية بالغة، فأقام الجامعات ومراكز البحوث، وشجَّع العلماء بتوفير شروط البحث من أموال ومعدات، كما أعطى للعلماء مكانتهم وقيمتهم الاجتماعيَّة والمادية، فاستقطب "الآخر" كلّ علماء الدنيا، ولبّوا الحضور حينما شعروا وأحسوا بقيمتهم الحقيقيَّة، بأنَّهم أساس كلّ بناء حضاري، وكان نتيجة لهذا الاستثمار أن أصبحت عاصمتهم رمزًا لكلِّ جميل ونافع، فغدت عاصمة «الجمال الفاتن في المنازل والمساكن وما في داخل المساكن، وكل ما تقع عليه عينك فيها فهو مستحسن وبالطبع آخذ وفاتن، وبالجملة فهي حلية معاصم العواصم... فأهلها ذوو ذوق لطيف مصيب، لا يميلون في أزيائهم ولباسهم ومنازلهم داخله وخارجها إلا الجميل »[2].

وبانتشار العلوم ومعاهده، تتحوَّل المدينة من القطبيَّة المحليَّة إلى الكونية، حيث تصبح وجهة علميَّة لكل طالبي العلم، فتاتيها البعثات العلمية من مختلف أنحاء المعمورة «اعلم أنَّ باريس هي أعظم مدن الإفرنج التي يرحل إليها الغرباء، لتعلم العلوم خصوصاً العلوم الطبيَّة »[3].

ومع جملة ومجموع هذه الصفات والإمكانات المتوفرة في مدينة "الآخر" لم تجد "الأنا" من وصف جامع مانع، يعطي لباريس حقها ولا يبخسها قيمتها، سوى أن مثَّلها وشبَّهها تشبيهات مختلفة ومتعددة بأماكن وقيم يعتقد أنها تتصف بالكمال، ولا يمكن أن يتواجد أحسن منها واقعا ومجازا.

وقد مرَّ تشبيه باريس، بسلسلة من المراحل، كانت بدايته مع الشيخ مصطفى عبد الرازق، حين لم يجد لها مثيلاً ولا نظيرًا، فاستعار من عالم الغيبيات صورة، فشبهها بعاصمة الدنيا والآخرة « باريس جنَّة فيها ما تشتهي الأنفس وتلذ الأعين، فيها للأرواح غذاء وللأبدان غذاء، وفيها لكل داء في الحياة دواء. فيها كل ما ينزع إليه ابن ادم من جد ولهو، ونشوة وصحو، ولذة وطرب، وعلم وأدب، وحرية في دائرة النظام لا تحدها حدود، ولا تقيدها قيود. باريس عاصمة الدنيا، ولوان للآخرة عاصمة لكانت باريس! وهل غير باريس للحور والولدان، والجنات والنيران،

1- رفاعة رافع الطهطاوي، تلخيص الإبريز في تلخيص باريز، مصدر سابق، ص، 119.
2- محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي، الرحلة الأوروبية 1919، مصدر سابق، ص،50.
3- رفاعة رافع الطهطاوي، تلخيص الإبريز في تلخيص باريز، مصدر سابق، ص، 143.

والصراط والميزان والفجار والصالحين، والملائكة والشياطين »[1]، وقد أثار تشبيه عبد الرازق المرجعية الدينية الأزهرية واعتبر تشبيها ضعيفا بلاغيا ومرفوضا من الناحية العقائدية، لتشبيهه المادي الزائل، بالخالد الأزلي، وبتركيب الفاني على الباقي، وبالجمع بين دار العمل ودار الجزاء.

وبعد هذه الصورة الذهنيَّة والبلاغيَّة، تعدَّدت الصور وتنوعت، وأصبحت باريس تشبه الكواكب الجميلة المزخرفة، بالنجوم المتلألئة ليلاً، فهي تنير العقول والنفوس «وكانت باريس تظهر من بعد في الليل كأنَّها سماء زيَّنت بالكواكب»[2]. ثم رأت "الأنا" أنَّ هذه الصور أقل قيمة من باريس، ولا تثَّمنها حق تثمين، فهي أعلى درجة من الأنوار، فاتجهت نحو عوالم الغيبيات والأساطير، فعدَّتها من الآخرويات ومن المدن الأسطورية التي لا يمكن أن تتواجد إلا في عالم الفانتاستيك، فشبهتها في هذه الحالة بجنة النعيم التي وعد الله سبحانه وتعالى بها عباده الصالحين « توجهنا إلى باريس فوجدناها جنة الدنيا وسلوة الغريب عن وطنه... وأهله يتصفون بحسن الأخلاق ولطافة الطباع وسهولة العشرة وكثرة المؤانسة، وعندهم حسن الإكرام والضيافة للغرباء أكثر من أطياف الإفرنج »[3]، وهي بهذا الجمال تنسي الغريب غربته، والبائس شقاءه.

وتجدها "الأنا" جنة للأرض دون منازع، كما لا يمكن أن يكون لها ندّ ونظير، بما حوته وقدمته للإنسانية من علوم وفنون وفكر تنويري، أضاء العقول واخرج الناس من ظلمات القرون الوسطى وسيطرة الجهل والخرافة إلى أنوار الحداثة والعقلانية بعدما أعادت للعقل سلطانه، فحق لأهلها الافتخار بها « باريس وما أدراك ما باريس هي نزهة الدنيا وبستان العالم الأرضي، وأعجوبة الزمان... وهي أنموذج لغرائب مصنوعات البشر وحق للفرنساويين التفاخر بها ومباهاة الأمم بمحاسنها وجماله وغماها ومعارفها ومصانعها »[4].

وتجنباً لإثارة التَّمركز العقدي لـ "الأنا"، اتجهت التشبيهات المتعلقة بباريس إلى التشبيه العادي والطبيعي الذي يستمد أوجه الشبه من الموجودات الدنيوية، فأصبحت باريس من المرغوب فيه، المراد تحقيقه، فمحمد أمين العالم حين قصد أوروبا كفكر ومثقف يساري كان يرى أن سفره إلى عوالم "الآخر" لتحقيق هدفاً واحدًا هو تبيان مدى استفادة الإنسان من التقنية وتمكين العمال كطبقة مستضعفة تعاني الاستغلال من حقوقها، ولكنه وقف بدهشة أمام جمال باريس فشبهها

1- مصطفى عبد الرازق، من آثار مصطفى عبد الرازق (مذكرات مسافر) مصدر سابق، ص ص، 399-400.
2- محمد بيرم الخامس التونسي، صفوة الاعتبار بمستودع الأمصار والأقطار، مصدر سابق، ص، 58.
3- سليم بسترس ،النزهة الشهية في الرحلة السليمية، 1855، مصدر سابق، ص، 70.
4- محمد بيرم الخامس التونسي، صفوة الاعتبار بمستودع الأمصار والأقطار، مصدر سابق، ص، 60.

بالعروس « حتَّى إذا أقبل الليل، وعمَّ الظلام وارتعشت الأضواء في كل مكان برزت باريس عروسا بالغة الجمال والفخامة والروعة والجلال، الشوارع المستقيمة والميادين الفسيحة والعمائر الأثرية التي تملئ بالكنوز »[1].

وأخيرًا وللتَّعبير عن كمال مدينة باريس، لم تجد "الأنا" تشبيهاً يلق بمقام هذا الفضاء التنويري، بعد استنفاذ جميع الصفات، سوى جمع جميع الأوصاف والنعوت التي أُطلِقت في حقها، يقول احمد زكي « هذه باريس تحفة الدنيا ونزهة العالم وزهرة الكون، هذه باريس جنة الجنائن وعاصمة العواصم وهذه باريس منبع البهاء و الحسن ومرتع الظباء الأحاسن... هذه باريس معدن العلوم ومركز دائرة العرفان في هذا الزَّمان »[2].

بعد الغذاء المعرفي الذي تزودت به "الأنا" في مدينتها أو في جنتها، وبعد استمتاعها بنظافة شوارعها وجمال عمرانها، تحولت إلى العلاج النفسي والراحة السيكولوجيَّة، فرأت في باريس ملاذًا للترويح عن النَّفس من المكبويات والهموم التي تمكنت من وعيها، بتحمّلها عبء النَّهضة والمثاقفة.

فجمال أشجار الميلاد وهي مزينة بالأضواء استعدادًا للميلاد المجيد، تزيل القلق النفسي لغادة السَّمان، وتجعلها تنسى هموم مدينتها "بيروت" التي تعيش الحرب الأهلية، فرغم الغربة والاغتراب إلا أن باريس تبقى متنفسا، يجد المكتئب فضاء فيه اتساعا لتحمل همومه وأحزانه « قلب الغريب يرى الجمال ولا يبصره، يلامسه ويبقى خارجه، جسده يستحم بالأضواء المنهمرة من أشجار باريس المزينة بآلاف المصابيح الشفافة الوهج، وقلبه مازال يهيم بعيدا في شوارع مدينته المسودة بالهباب والقتلى والأحزان وصنابير الكهرباء الجافة إلا من الحشرات والتنهدات »[3].

فباريس تستجيب للحالة النَّفسية للأنا، فترى في نفسها في اطمئنان وراحة وسعادة بعدما لبَّت لها باريس كل رغباتها وغرائزها، ففي كمالها وتكامل مرافقها وتناسقها، يجد الزائر نفسه على أهبة الاستعداد لتحمل هموم النَّهضة والبحث في أسبابها وكيفيات نقلها وتجسيدها في وطنه « دخل باريس محزناً فيذهب عنك الحزن وتدخلها ضجرًا فيفارقك الضَّجر ويكون مثقلاً بأعباء الحياة،

1- محمود أمين العالم، البحث عن أوروبا، مصدر سابق، ص، 89.
2- أحمد زكي، السفر إلى المؤتمر، ط1، مصدر سابق، ص، 56.
3- غادة السمان، غربة تحت الصفر، مصدر سابق، ص، 229.

فتخفف عنك باريس أعباء الحياة، باريس بسامة فلا يعرف العبوس إليها سبيلاً وجميلة لا ترى فيها إلَّا جميلاً »[1].

ما تزال باريس إلى غاية اليوم تُثير "الأنا" بأناقتها وعلمها واحترمها للإنسان، فلم يكن طه حسين مُبالغاً في وصفه لها بعاصمة الجِّن والملائكة، ولم يكن الشيخ مصطفى عبد الرازق منسلخاً عن هويته ومتماهيا مع "الآخر" مجسدًا الاغتراب الفكري، حين وصفها بأنها عاصمة للآخرة، فإلى الآن ما زال وصفها يتجاوز الواقع والمعقول فهي أم العواصم (la mère des capitales) كما يسميها المغربي عبد الهادي التازي في رحلته (رحلتي الأولى إلى فرنسا)، وهي تستحق هذه المكانة لأنَّها احترمت الإنسان والحيوان والنبات « أتذكر حديقة عادية في بلد ((انسي)) الفرنسيَّة، العشب فيها جميل...وقد توجته البلدية بلافتة كتبت عليها هذه العبارة: احترم العشب... فهي (عبارة) تقطر رقّة إنسانيّة ونباتيّة وكونيّة... ترى هل يأتي يوم نجد فيه المواطن العربي في بعض الأقطار يمشي في الطريق وقد ألصق على جبينه عبارة ((احترم الإنسان))»[2].

1- مصطفى عبد الرازق، من آثار مصطفى عبد الرازق (مذكرات مسافر) مصدر سابق، ص، 429
2- غادة السمان، غربة تحت الصفر، مصدر سابق، ص، 57.

الفصل الثالث

الفصل الثالث

الآخر في مرآة الآداب والفنون

1- القراءة والمكتبات

2- الصحافة المكتوبة، مرآة لقيم الحرية

3- التماثيل والمحمول الثقافي

4- المتاحف، جدلية العلم والفن

5- المسرح، الآخر بين الجد والهزل

6- الموسيقى والفنون، تربية الذوق وتهذيب النفس

القراءة والمكتبات

« Mais les livres ont été mes oiseaux et mes nids, mes bêtes domestiques, mon étable et ma campagne la bibliothèque, c'était le monde pris dans un miroir elle en avait l'épaisseur infinie, la variété, l'imprévisibilité.»[1]

انطلقت "الأنا" نحو فضاء "الآخر" وهي محمَّلة ومشبَّعة بمرجعيَّة دينيَّة وثقافيَّة تحثُّ على فعل القراءة، كقيمةٍ عامة ونسق للمعرفة وسياق منهجي لتحقيق غاية سامية هي معرفة الذات والكون، اللذان لا يُمكِن إدراكهما إلا بفعل القراءة والمُطالعة.

سمَّى القران الكريم إحدى سوره بالقلم، تقديساً لهذه الوسيلة التعليميَّة، التي تسبقها إرادة التَّعلم والرَّغبة فيه، والتَّعلم لا يتسنَّى إلا بالقراءة ومعرفة أسرار اللغات كمفاتيح للمعرفة، فقال تعالى ﴿ وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ ﴾[2] وقبل هَذا يذكر علماء السيرة والتفسير والأصول أنَّ أول الآيات التي نزلت على الرَّسول صلى الله عليه وسلم هي آيات سورة العلق، ذات الدَّعوة الصريحة إلى القراءة، قال تعالى ﴿ اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ *خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ * اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ *الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ *عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴾[3]، ثمَّ تتالت الدعوات الربانيَّة في الإقرار بأنَّه لا يمكن المساواة بين العالم والجاهل، وبين المستنير المتعلم والتابع المقلد فقال تعالى ﴿ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لاَ يَعْلَمُونَ ﴾[4] وجعل الفروق بين الكائنين، كالفرق بين الظلمات والنور، ثم أنارت السيرة العطرة للرَّسول صلى الله عليه وسلم مفهوم القراءة، حين سنَّ الرَّسول قانوناً إنسانياً فيه رحمةٌ للأسرى وفوزٌ للمسلمين، بأمر أسرى بدر أنْ يُعلِّم كلّ واحدٍ عشرة من المُسلمين مقابل حريته، فقد جاء في مسند الإمام أحمد عن ابن عباس وحسنه شعيب الأرناؤوط ولفظه : كان ناس من الأسرى يوم بدر لمْ يكن لهم فداء فجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم فداءهم أن يعلموا أولاد الأنصار الكتابة. قال: فجاء يوماً غلام يبكي إلى أبيه فقال: ما شأنك؟ قال ضربني معلمي، قال: الخبيث يطلب بِذِحْل بدر(يعني: بثأر) والله لا تأتيه أبداً .

1- Jean Paul Sartre, *Les Mots*, p, 41.

2- سورة القلم، الآية، 1.
3- سورة العلق، الآيات، 1-5.
4- سورة الزمر، الآية، 9.

ويتكثّف الخطاب النبوي في التَّرغيب في طلب العلم، بقوله صلى الله عليه وسلم « عن أبي الدرداء قال: سمعت (رسول الله صلى الله عليه وسلم) يقول : مَنْ سلك طريقاً يطلب فيه علماً؛ سلك الله به طريقاً من طرق الجنة، والملائكة تضع أجنحتها رضاً لطالب العلم، وإنَّ العَالِم يستغفر له من في السموات، ومن في الأرض، والحيتان في الماء، وفضل العَالِم على العَابِد كفضل القمر ليلة البدر على سائر الكواكب، إنَّ العلماء ورثة الأنبياء، إنَّ الأنبياء لم يورثوا ديناراً ولا درهماً، وأورثوا العلم، فمن أخذه؛ أخذ بحظٍ وافرٍ »[1].

ورغم الإشادة بفضل القراءة وأهميتها والحّرص عليها في القرآن والسنَّة والأدبيات العربيَّة، إلَّا أنَّ الفجوة عميقة بيْن الواقع والمأمول، فقد كشفت "الأنا" وهي تستطلع مُستويات القراءة في فضاء "الآخر" أنَّ الفارق بين المنظومتين، العربيَّة والغربيَّة أساسه درجة القراءة وممارسة المطالعة، بوصفها فعلاً واعياً، يتأسَّس على استراتيجيات عامة، أهمها تجاوز الوضع المُتخلف والمتقهقر الذي تعيشه "الأنا"، وفي هذه الحالة تصبح القراءة آلية للتغيير وتتعدَّى مجرد مدلول التلاوة الذي لا يعدو أنْ يكون تجوالاً بصرياً بيْن السطور لأغراض ترفيهيَّة أو استكشافيَّة بسيطة ترتبط بالتَّعرف والاستطلاع السَّطحي. فالقراءة الحضاريَّة هي العملية الفكريَّة المؤسَّسة على الرّؤية التأويليَّة والتحليليَّة والتركيبَّة، وهي معادلة تأصيليَّة لإبداع نسقٍ ثقافي جديد مغاير وفعال ينعكس على المعيش فيحوّله من الراهن السلبي إلى المطموح الايجابي، وهذا النهج والمنهج هما المظهر العام الذي أثار وعي "الأنا" وهي تحاول إيجاد أسباب تأخرها وتقدم "الآخر".

فقد أثبتت النظريات المهتمة بالفعل القرائي، أنَّ النصوص تحتوي على كنوز مضمرة ومخفيَّة، ومعادن ثمينة في الباطن، تدفع القارئ لاكتشاف المعاني المحجوبة، وإنْ كانت العملية تتطلب قارئاً مميَّزًا وصاحب كفاءة عالية، يستطيع سبر أغوار المستور، فإنَّ "الآخر" قد تمكَّن من تحقيق هذا المقصد، بعدما عَشِق القراءة، وجعلها من ضروريات حياته لا تختلف عن الغذاء والعلاج، فهو ينفق من أجلها وفي سبيلها دون ترددٍ أو ريبٍ « والياباني ما إنْ يختم تذكرته حتَّى يتوجه إلى المكتبة لكي يشتري إمَّا مجلة أو جريدة أو كتاب يقرؤه خلال الرحلة... وما إنْ يجلس في مقعده ويتحرك القطار حتى يدفن نفسه في الصفحات التي أمامه »[2].

1- أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي (279-209) جامع الترمذي، باب فضل الفقه على العبادة، الحديث رقم، 2682، بيت الأفكار الدولية، عمان، ص، 434.
2- يوسف القعيد، مفاكهة الخلّان في رحلة اليابان، مصدر سابق، ص، 97.

ويخصِّص "الآخر" في فلسفته ورؤيته للحضارة جزءًا هاماً وقوياً من موارده الماليَّة إلى إقامة المكتبات العموميَّة وتزويدها بأرقى أنواع الكتب والمجلات والمخطوطات وكلِّ صنوف المعرفة، لإدراكهم لقيمة المعرفة في الحياة الإنسانيَّة، ونتج عن تقريب هذه الهياكل الثقافيَّة من الناس انتشار القراءة وارتفاع نسبة المقروئيَّة، فأصبَّح اقتناء الكتاب من الضروريات ويتفاخر أفراد المُجتمع بالقيمة العلميَّة لمكتباتهم الشَّخصيَّة وبعدد الكتب التي تحتويها « فلا يخلو بيت فيها من خزانة كتب بحسب حالة صاحبه وذوقه، فكلّ أهاليها يقرؤون ويكتبون حتَّى أنَّ سائق العربة، بل والكناس إذا لم يكونا مشغولين بالسوق والكناسة يكونان منكَّبين على القراءة والدِّراسة، وبهذه النسبة يقاس ولوع القوم بتحقيق العقول وتنوير الأذهان »[1].

وبفضل هذا الشعور بالقراءة وبرمزيتها ووظيفتها في إحداث التَّغيير، أدركت "الأنا" أنَّ الصعوبات والمسائل الحضريَّة متفاوتة ومتباينة بين العالمين المتقدِّم والمتخلف، فالأول يسعى إلى اكتشاف ذاته ومعرفة سبيل وجوده ورسالته الكونيَّة، وبين ثانٍ مشكلته تجاوزت الضروريات وأصبح تفكيره ووعيه مرتبطان بما بعد الآن وبما بعد الكائن. فكلّ واحدٍ يفكر انطلاقاً من وضعه الراهن ويخطِّط ويصمِّم للمستقبل وفق قراءاته ومعارفه التي استقاها من البحث والقراءة أو من التجارب الإنسانيَّة التي اكتشفها بعد بحثٍ وتنقيبٍ « عدت بيقين أنَّ مشاكلهم ناتجة عن التَّقدم المذهل واللامحدود، وأنَّ همومنا هي ابنة التَّخلف الذي من كثرة تعايشنا معه، وتآلفنا مع مفرداته لمْ نعدْ ننظر إليه على أنَّه تخلفٌ »[2].

ومع الانتشارالكبير للقراءة وتوزعها على مُختلف شرائح المجتمع، ونظرًا لقيمتها في بناء وعي "الآخر" ودورها في تنمية الإحساس بالمواطنة والمسؤوليَّة، فقد أثبتت الدِّراسات والبحوث في الحقول الاجتماعيَّة، أنَّ الفرد المتعلم ينجز مهامه ووظائفه بنجاعة وفعاليَّة ودقَّة أكثر من الإنسان الأمِّي الذي يدفعه جهله إلى الخمول والكسل واللامبالاة، بالإضافة إلى ما قد ينجر عن الجهل من انحرافات اجتماعيَّة، تدفع المنظومة الوطنيَّة ثمنه من مدخراتها ومداخيلها. فقد تستنفذ الإدارة الوطنيَّة جهدها ومواردها في الإنفاق على مُخلفات الجهل وما أفرزه من قضايا اجتماعيَّة خطيرة تنخر البنية الاجتماعيَّة والوطنيَّة، وتلهي الأمَّة عن رسالتها الحضاريَّة، فتصبح رهينة للجهل والأميَّة. في حين تسهم الثقافة وانتشار القراءة في تطوير المجتمعات، فيحول الفرد من متآكلٍ إلى منتجٍ، ومن مستهلكٍ سلبي إلى منتجٍ ايجابي، ومن مسرفٍ ومبذِّرٍ للثروة الوطنيَّة إلى مدَّخِر يبحث عن الإستثمار الإيجابي في سبيل تطوير مجتمعه وبيئته.

1- أحمد زكي، السّفر إلى المؤتمر، مصدر سابق، ص ص، 237-238.
2- يوسف القعيد، مفاكهة الخلّان في رحلة اليابان، مصدر سابق، ص، 20.

ويقع التَّحول بتوفر الوعي الاجتماعي الذي ينشأ من الأفكار المبثوثة في أمهات الكتب ووسائل التثقيف المتنوعة، التي تُمكِّن الفرد من المساهمة في البناء الفكري والحضاري، فيكوِّن صورة ونموذجاً للايجابيَّة والفعاليَّة « إنَّ عامتهم أيضاً يعرفون القراءة والكتابة، ويدخلون مع غيرهم في الأمور العميقة، كلّ إنسانٍ على قدر حاله، فليست العوام بهذه البلاد من قبيل الأنعام كعوام أكثر البلاد المتبربرة...»[1].

وحتَّى تنتشر القراءة لا بد من توفير وتحقيق شروط موضوعيَّة، بها تنتعش حركة التّأليف والإبداع والنَّشر، ويأتي على رأسها وفي قمَّة هرمها وجود مقروئيَّة قوية ومتنوعة، تبحث عن المُطالعة والاكتشاف في مُختلف التَّخصصات ومنفتحة على ثقافات مغايرة، للاستفادة من فكر "الآخر". ومع وجود القراءة ممارسَّة وفعلاً ثقافياً ووعياً بالذات والآخر، وضعت حكومات "الآخر" استراتيجيات لتطوير الفعل القرائي وردوده ليكون أكثر فعاليَّة وتشويقاً، ورفعت في ذلك رهانات، ووضعت خُططاً طويلة وقصيرة المدى، للقضاء أولاً على الأمِّيَّة وثانياً لدفع الجميع إلى المُشاركة في تطوير المُجتمع إنتاجاً واكتشافًا وحمايةً للهوية والخصوصيَّة الثقافيَّة في ظلِّ الصراع الثقافي والحضاري.

وكانت أول الخطوات تقريب الكتاب والمكتبة من القارئ، فتمَّ إنشاء المكتبات الوطنيَّة، كمؤسساتٍ عموميَّةٍ تلعب دورًا هاماً في نشر الثَّقافة والوعي بين الناس، وسهَّلت أسباب دخولها وجهَّزتها بأحدث التَّجهيزات لتشجيع القراءة والاطلاع « فدخلناها (خزانة الكتب الكبرى أي المكتبة الوطنيَّة) ورأينا ما يدهش من هذا النوع، وكيف لا يدهش الإنسان إذا رأى ما ينيف على ثلاثة ملاين من الكتب المطبعيَّة وما أناف عن مائة ألف كتاب خطيَّة؟ وقالوا إنَّ العدد أكثر من ذلك »[2]، تكشف أرقام الحجوي الثعالبي عن مدى الاهتمام والعناية التي توليها السلطات الفرنسيَّة لمكتبتهم الوطنيَّة، فاقتناء الكتب والمخطوطات بهذا العدد في سنة 1919، ليقيم الحجّة والدّليل على أنَّ الأمَّم الحضاريَّة أسَّست لمجدها عن طريق العلوم والبحث فيها، كتابةً واقتباساً وترجمةً.

والقراءة المُستهدفة هي فعل القراءة وليس منهج القراءة، فالفعل هو اكتشاف الأفكار من خلال التَّصفح والفهم، بينما القراءة المنهج هي آلية من آليات التَّأويل، ومقاربة من المقاربات النّقديَّة التي تبحث في المضمر وهي صنعة النخب والمتخصصين، بينما القراءة العادية فِعل الجميع وهو الذي تقصده السلطة السياسيَّة من خلال تشجيعها تعميم عمليتي القراءة والمُطالعة.

1- رفاعة رافع الطهطاوي، تلخيص الإبريز في تلخيص باريز، مصدر سابق، ص، 81.
2- محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي، الرحلة الأوروبية 1919، مصدر سابق، ص، 75.

وتعتبِر كثيرًا من الدول المتحضرة أنَّ المكتبة الوطنيَّة رمزٌ من رموز السيادة وهي صورة الدَّولة ثقافياً، لذلك تُسخِّر لها من الوسائل المادية والبشرية ما يجعلها تعكس الوضع الثقافي الوطني، وتتجلَّى قيمة الدَّولة ثقافياً بحجم مكتبتها الوطنيَّة وبعدد الكتب والمخطوطات وعدد الزائرين وغيرها من معايير تحديد الجودة والقيمة. وقد اهتَّمت فرنسا منذ الملك شارل الخامس، بإنشاء مكتبتها الوطنيَّة التي تُعتبر معلماً ثقافياً عالمياً.[1]

ولأهمية المكتبات الوطنيَّة في بعث الثقافة المجانيَّة ونشر الوعي بين طبقات المُجتمع، تنافست الدول الحضاريَّة العريقة في إنشائها وتطويرها وتزويدها بالمراجع والمخطوطات، وسعت وسلكت في ذلك بطرائق شتَّى وبإتباع مُختلف السبل، منها الشراء والتّبرع والأخذ من المُستعمرات، باعتبار أنَّ الميتروبول أولى وأكثر أهمية من الهامش، كما وفّرت جميع المرافق الضروريَّة للقراءة، وكان أوَّلها تحسين صورة الكتاب في حدِّ ذاته، الذي طورت صناعته من ناحية الإخراج ليكون بصورة أكثر جاذبيَّة تستهوي وتدفع القارئ إلى اقتنائه وقراءته من خلال مظهره وشكله، وحماية له من الإتلاف « وكلّ هذه الكتب بالتسافير الحمراء الجديدة الجيدة مرتبة أحسن ترتيب، وكلّ واحدٍ مكتوب عليه في ظاهر جلدته مما يُوالي المُواجه له، وكلِ هذه البيوت في غاية الغاية من النظافة، لا يوجد فيها زبل ولا غبار ولا عنكبوت ولا سوس في الكتب ولا بق ولا غير ذلك »[2].

وتجهّز المكتبات العموميَّة عادة بمرافق ضروريَّة تشجع القرَّاء على المداومة والإدمان على الزيارة والقراءة، فهي تتوفر على قاعات كبيرة وفسيحة، مُهوَّاة (مكيّفة الآن) تخضع في بنائها لرؤية جماليَّة، وتحتوي بداخلها على تجهيزات تقنية تسهّل عملية الحصول على الكتاب أو

1- المكتبة الوطنية الفرنسية (Bibliothèque Nationale de France) ويرمز لها اختصار بـ (BNF) وترجع نواة تأسيسها الأولى إلى الملك شارل الخامس باللوفر(Louvre) والذي اتخذها مكتبته الخاصة عام 1368وكانت تضم ما يقارب 917 مخطوطا. أما المؤسس الفعلي للمكتبة الوطنية فهو الملك لويس الحادي عشر (Louis XI)(1423- 1483) الذي حكم فيما بين عامي1461-1483. في عام 1537صدر مرسوم ملكي يقضي بأن يودع الطابعون والكتبيون نسخة من أي كتاب يباع بالمملكة، وهو ما يعرف حاليا بالإيداع القانوني أو الإيداع الشرعي وهو الأمر الذي ساهم في تنمية محتوياتها،أما اليوم فهي « تعتبر مجموعات "BNF" (المكتبة الوطنية الفرنسية) فريدة من نوعها في العالم فتحتوي على 14،000،000 كتاب ومطبوعة وكذا مخطوطات ومدموغات وصور فوتوغرافية وخرائط ونوتات موسيقية وقطع نقدية وميداليات وملفات صوتية وفيديوهات ووسائل سمعية مرئية وديكورات وأزياء.... وتمّ تمثيل جميع التخصصات الفكرية والفنية والعلمية في شكل موسوعة. ويضاف إلى ممتلكاتها ما يقارب 150،000 وثيقة سنويا بفضل الودائع القانونية والمشتريات والتبرعات.تسمح اليوم مكتبتها الرقميّة ًجاليكا ً بتفحّص أكثر من ثلاثة ملايين وثيقة.» ينظر موقعها على الرابط التالي: http://www.bnf.fr/accueil.

2- محمد بن عبدالله الأندلسي التطواني، رحلة الصفار إلى فرنسا، 1845-1846، مصدر سابق، 225.

المرجع، كما توضع تحت تصرف القارئ إمكانات أخرى مُساعِدة ومريحة لعملية القراءة والبحث.

وَمِن أشهر المكتبات الوطنيَّة التي أثارت واسترعت انتباه "الأنا" مكتبة الأمَّة بباريس وهي المعروفة اليوم بالمكتبة الوطنيَّة، فالمكتبة من حيث تجهيزاتها ومعداتها تعتبر من أشهر وأعرق المكتبات العالميَّة وهي عبارة عن مركزٍ بحثي كبير، يزوره الطلبة والباحثون من كلِّ أنحاء العالم، وتحتوي من ناحية المضمون على أحدث الإصدارات بالإضافة إلى محتوياتها القديمة من بحوث نادرة ومخطوطات نفيسة في مُختلف العلوم والفنون، ويزورها يومياً مئات القرَّاء والباحثين عن المعرفة بمختلف أشكالها وألوانها «... حتَّى إذا جاء القرن العشرين أصبحت مكتبة الأمَّة أكبر مكاتب العالم وأهمها بندرة كتبها ومخطوطاتها، ففيها من نوادر المخطوطات والمطبوعات العربيَّة ألوف... ولو صرف طالب علم عمره كلّه يبحث في مخطوطات مكتبة الأمَّة ويستعين بمطبوعاتها لما تيسر له أنْ يأتي إلّا على قسم ضئيلٍ جدًا ممَّا حوته في بطنها من معارف البشر »[1].

وتهتم الأمَّم المُتحضرة شرقاً وغرباً بالمكتبات، وكان لروسيا الدّور الريادي في إنشاء وانجاز مكتبتها الوطنيَّة، لتكون نافذة على المعرفة تنافس بها خزائن الكتب الموجودة في الغرب، حيث سعت الدَّولة الروسيَّة إلى بناء المكتبة القيصريَّة، التي تمَّ بناؤها وانجازها في أحسن شوارع العاصمة، واختيرت لها أحسن التصاميم الهندسيَّة، مع مساحةٍ كبيرة تتربع عليها لتتمكن من احتواء جميع الكتب والمراجع والمخطوطات الضروريَّة، بالإضافة إلى كلِّ مصادر العِلم والمعرفة الأخرى، فأصبحت كما يصفها الشيخ الطهطاوي من أهم مصادر المعرفة في العَالَم، بتنوع مراجعها وثرائها. وممَّا يزيد عظمتها ويثير الدَّهشة حولها تقنية الفهرسة وسهولة الحصول على الكتاب، حيث يشرف على عملية توزيع الكتاب طواقم متخصِّصة تسهر على تسهيل عملية وصول الكتاب إلى القارئ في أقل وقت ممكن، حفاظاً على إهدار الوقت في البحث عبر الرفوف، ويتجدَّد سنوياً نظام البحث ويخضع لأحدث التقنيات الرقميَّة والمعلوماتيَّة «... وفي وسطه (الشارع) خزانة الكتب القيصريَّة المحتوية على الكتب من كلِّ جنسٍ حتَّى من كتبنا، وفيها جملة من كتب موقوفة أخذت من حرب اردبيل[2]، وقد نظرت هذه البنيَّة العظيمة،

1- محمد كرد علي ، غرائب الغرب، ج1، مصدر سابق، ص، 100.
2- معركة مرج أردبيل أو معركة أردبيل كانت معركة دارت على السهول المحيطة بمدينة إردبيل في شمال غرب إيران في عام 730 م، فقد غزا جيش الخزر بقيادة برجيك، ابن خاقان الخزر، الولايات الأموية الجبال وأذربيجان رداً على هجمات الخلافة الأموية على بلاد الخزر أثناء الحرب العربية الخزرية التي استمرت عقوداً في مطلع القرن الثامن.

وحسن وضعها، وترتيب محال الكتب، ويجوز لكلِّ من يريد المطالعة فيها أو الكتابة منها الذهاب إلى هذه الخزانة، إلا أنَّه لا يُباح نقل الكتب إلى محلٍ آخر إلا بإذن خاص. وكم رأيت هناك زيادة على الأوروبيين من فرس وروم وترك يجيئون لنقل بعض الكتب أو قراءتها »[1].

والمكتبة القيصريَّة الروسيَّة [2] منهل عالمي لمُختلف العلوم والمعارف، وتعتبر مِن أهم مصادر الإستشراق، فقد اطَّلع الفكر الروسي واتَّصل بالعالم العربي منذ فترة تاريخيَّة طويلة عن طريق التجار والرحالة والحجاج المسيحيين الوافدين إلى بيت المقدس، وعن طريق البعثات العِلميَّة المُشتركة بين العلماء الباحثين من الروس والعرب على حدِّ سواء، الذين رحلوا إلى البلاد العربية أو العرب الذين قدموا إلى روسيا لأسباب مختلفة منها السياسة ومنها العلميَّة. وقد لعبت العلاقات بين الكنيسة ين الروسيَّة والشَّرقية، في فلسطين ولبنان، دورًا مركزياً في التعارف والاتصال العلمي بالإضافة إلى نقل المخطوطات وترجمتها.
وَيختلف الاستشراق الشَّرقي عن الاستشراق الغربي من حَيث المنهج والمقصد والهدف « إذا كانت معرفة العالم العربي الإسلامي قد تمَّت بدافع كنسي في أوروبة الغربيَّة وأحدثت معاهد الاستشراق بناء على قرار كنسي، باعتبار أنَّ الإسلام يمثِّل خطراً أو تحدياً للآخر، المسيحي الغربي ... فإنَّه لمْ تكن هناك مواجهة حقيقيَّة تُحمِّل هذا الطابع، طابع العداء والتَّحدي بين الكنيسة الشرقيَّة في روسيا وبين الإسلام، لمْ يكن هناك إحساس بالخطر من الإسلام، فقد كانت بلاد وسط آسيا المسلمة تقع ضمن روسيا القيصريَّة، وبالتالي فقد درس الاستعراب الروسي الثقافة الإسلامية على أنَّها جزءٌ من تراثهم وتعامل مع الواقع الإسلامي ككيانٍ اجتماعي وواقع إنساني قائمٍ، وبالتالي لم يتم الحديث عن عالم شرقي إسلامي غرائبي، لقد كان هذا الشَّرق الإسلامي مجاوراً وتمَّ التعايش.»[3].

واللافت للانتباه أنَّ "الأنا" المتَّجهة نحو الغرب "أنا" مثقفةٌ، أديبة، باحثة أو سياسيَّة، إلَّا أنَّها في العديد من الرحلات تجاهلت أو تناست من هول الصَّدمة الحديث عن المكتبات الوطنيَّة العموميَّة في بعض الدّول الكبيرة، فلم تذكر مطلقاً في رحلاتها مكتبات أمريكا أو الصين أو اليابان،

1- الشيخ الطنطاوي، رحلة الشيخ الطنطاوي إلى البلاد الروسية، 1840م- 1850،المسماة بتحفة الأذكياء بأخبار بلاد الروسيا، تقديم وتحرير، محمد عيسى صالحية، دار البشير للنشر،1992، عمان، ص، 150.

2- المكتبة الوطنية الروسيَّة (المكتبة القيصريَّة الروسية سابقا)من أعرق وأقدم المكتبات العالمي، وتصنف حالياً في المرتبة الثانية بعد مكتبة الكونغرس الأمريكيَّة وهي تحتوي على مجموعة فريدة من نوعها من المطبوعات والمخطوطات الوطنيَّة والأجنبيَّة التي ألفت بـ 367 لغة من لغات شعوب العالم. ويزيد مخزون المكتبة عن 44 مليون نسخة من الكتب والمخطوطات والدراسات العلمية والنشرات الدورية وللمكتبة خزانة للكتب الشرقية، أعدها في الأصل المستشرق والرحالة ابرام نوروف ، وتحوي اليوم على أكثر من 800 ألف كتاب، أغلبها تتعلق بالدين الإسلامي.
3- فاطمة عبد الفتاح، اضاءات على الاستشراق الروسي، اتحاد الكتاب العرب، 200، دمشق، ص، 27.

خاصَّة أنَّ أمريكا تملك أكبر مكتبة في العالم وهي مكتبة الكونغرس (bibliothèque du Congrès)، التي تتجاوز محتوياتها مئة وثلاثين مليون مادة، موزعة على أربعمائة وستين لغة، والأمر ذاته بالنسبة لليابان والصين، فلكل واحدة مكتبتها الوطنيَّة الخاصَّة التي تحتوي على ذخائر في مُختلف العلوم والفنون، بالإضافة إلى نشاط التَّرجمة الذي بلغ درجة فائقة، حيث تسعى الدولتان إلى الاطلاع على كلِّ ما يُنشر في العالم.

واكتفى المُرتحلون بالإشارة إلى كثرة المكتبات المتخصّصة في بيع الكتب (librairie) والجرائد، دُون وصف المكتبات الوطنيَّة لِما لها من رمزيَّة بالنسبة للدَّولة.

ولا تختلف الدول المدنية عن الدول الدينيَّة، فكلاهما يهتم بالعلم والقراءة، لِمَا لهما من آثار ومردود على حياة الفرد وحضارة المُجتمع، فالفاتيكان مثلاً يعتبر في عقيدة "الأنا" المسلمة المغاير والمختلف عقائدياً، ورُبما العدو، وهو كذلك في الكثير من الكتابات الرحلية المتمركزة حول العقيدة والتي حصرت الاختلاف في الدين، وأسَّست عليه فكرة المثاقفة، وتيَّقنت باستحالتها لاختلاف العقيدتيْن، لكنَّ "الأنا" اندهشت لمحتويات مكتبة الفاتيكان[1] من كتب نفيسة في مجالات المعرفة المختلفة، وبلغات متنوعة منها اللّغة العربيَّة، وتتيح هذه المكتبة للقارئ إمكانيَّة الاطلاع على البحوث والدراسات في مختلف المجالات العلميَّة والأدبيَّة، بالإضافة إلى علم اللاهوت ومقارنة الأديان وفلسفة الدين والعقائد التي توليها الإدارة التيولوجيَّة العناية الفائقة، لحاجتها لخطباء ومناظرين في عملية التّبشير، وقد عدّ بعض الزوار المكتبة من أحسن وأجمل المكتبات في ايطاليا كلها وربما أوروبا، لجمال هندستها وموقعها ومحتوياتها « ويلصقها قصر البابا ويسمى ((الفاتيكان)) وهو أكبر القصور الملكيَّة، يحتوي على اثني عشر ألف بيت وبه خزانة كتب رفيعة وهي أحسن خزائن ايطاليا وبها كتب كثيرة »[2].

أمَّا الهند فهي من الفضاءات التي اعتبرتها "الأنا" أكثر انفتاحاً على ثقافة "الآخر" من الناحيتيْن العلميَّة والأدبيَّة، قياساً بمحتويات مكتبتها الوطنيَّة، فالهند وبحكم موقعها الجغرافي واتصال الرحالة والجغرافيين العرب بها لأنَّها جسر عبور إلى كلِّ القارة الآسيويَّة، قد امتلكت في

1- مكتبة الفاتيكان (Bibliotheca Apostolica Vaticana) وهي إحدى أقدم المكتبات في العالم وتحوي مجموعة كبيرة من المخطوطات التاريخية الهامة المتعلقة بالتاريخ البشري عامة وقد تأسست رسميًا في 1475، من طرف البابا نيقولا الخامس (Nicolas V)(1397-1455) ويعتقد أن تاريخ إنشائها أقدم من ذلك بكثير، وفيها 75,000 مخطوطة من مختلف العصور، وأغلب نسخ مكتبة الفاتيكان أصلية بخط اليد لأعمال نادرة في التاريخ البشري، وهذه المخطوطات مكتوبة بعدة لغات أبرزها اللاتينية واليونانية وبعضها باللغة السريانية. تعتبر مكتبة الفاتيكان مركزا لعلوم اللاهوت والقانون والفلسفة والتاريخ والأدب، خاصة أن معظم مقتنياتها كانت من القسطنطينية والأندلس.
2- محمد بيرم الخامس التونسي، صفوة الاعتبار بمستودع الأمصار والأقطار، مصدر سابق، ص، 14.

خزائنها الكثير من الكتب العربيَّة والإسلاميَّة، بالإضافة إلى الوسائل والمعدات التراثيَّة، وكذا المخطوطات.

وتتنوع كتب المكتبة الوطنيَّة الهنديَّة بين مجموعة من اللغات، لعل أكثرها استعمالاً اللغة الانجليزية، بحكم الاستعمار البريطاني الذي فرض لغته وثقافته « وزرنا المكتبة الملكيَّة فرأينا فيها شيئاً كثيرًا من دواوين عربيَّة وفارسية، وكتب دينيَّة، إسلاميَّة مخطوطة ومثلها مطبوعة وشيء كثير من الانكليزيَّة »[1].

وتسخِّر ثقافة "الآخر" المهتم والحريص على الثقافة والقراءة والمطالعة، موارد ماليَّة وماديَّة كبيرة لتطوير خزائن كتبه الوطنيَّة، فهي بالإضافة إلى هندستها المعماريَّة التي غالباً ما تكون جميلة وتتربع على مساحات معتبرة، حتَّى تكون ظاهرة ومميَّزة، وتعبِّر بصدقٍ عن وجه الدَّولة الثقافي، فهي مُزخرفة وحسنة البناء كالكنائس والمعالم الأثريَّة التي تجسد رمزيَّة المكان والإنسان. كما تسعى الدَّولة على تجهيزها بأحسن التجهيزات وأرقاها نوعاً وحداثةً، لتمكين القارئ من الراحة التامَّة والمُطلقة، كترغيبٍ لفعل القراءة ومواصلتها، وكرسالةٍ من الدَّولة نحو الثقافة باعتبارها معيارًا للتَّقدم والتَّمدن. ويشعر القارئ بمتعة القراءة وأهميتها من العناية التي تتحمَّلها السلطة في تجهيز المكتبات، بمختلف الأجهزة الحديثة والضروريَّة، كأجهزة النَّسخ والطِّبع والتَّكييف وفضاءات الراحة، وقد أصبحت في هذا العصر المكتبات الوطنيَّة بالإضافة إلى مهامها العلميَّة، مؤسسات اقتصاديَّة، لها ميزانيتها الخاصَّة ومواردها الماليَّة الخاصَّة «...وكخزانة الكتب التي لها باب من (القزاز) يظهر منه ما فيها من الكتب جيدة التَّجليد، وكلّ إنسان له خزانة كتب سواء الغني أو الفقير، حيث أنَّ سائر العامة يكتبون ويقرءون...»[2].

ومن معايير تحديد نوعيَّة المكتبة الوطنيَّة وقيمتها، عدد محتوياتها ومقتنياتها مِن الكتب والمواد العلميَّة والأدبيَّة المُختلفة، سواء القديمة أو الحديثة، وكلما انفتح "الآخر" على الثقافات العالميَّة، كانت خزانته أكثر ثراءً، وبذلك لها إمكانية استقطاب القراء والباحثين من مُختلف الأماكن، وتلعب الترجمة دورًا هاماً كوسيطٍ ثقافي بين "الأنا" و"الآخر"، فهي نافذة على ثقافة "الآخر" وجسر للفعل التواصلي، فهي محمول معرفي كبير، يمنح الذات تنوعاً وثراءً، لغةً وفكرًا، وبفضل قنواتها المتعدِّدة تعتبر أهم أداة لتنميَّة فعل المُثاقفة.

1- مار اثناسيوس اغناطيوس نوري، رحلة إلى الهند 1899-1900، تحرير وتقديم، نوري الجراح، ط1، دار السويدي، 2003، ابوظبي، ص، 68.
2- الشيخ الطنطاوي، رحلة الشيخ الطنطاوي إلى البلاد الروسية، مصدر سابق، ص،197.

والتَّرجمة أداة للخروج من المحليَّة الضيّقة إلى العالميَّة والانتشار، ويغني النّقد الثقافي العالمي الثقافة المحلية ويدفعها نحو الإبداع بعد الإحساس بالنزعة التنافسيَّة والخوف من الاندثار أو الذوبان والانصهار القصري في ثقافة "الآخر".

وقد شعر "الآخر" بأنَّ الانغلاق على الثقافة الأمّ، تحت مفهوم المُحافظة على الهوية والخصوصيَّة الثقافيَّة والانكفاء على الذات، خوفاً من الغيريَّة، فكرة وهميَّة ونظريَّة تتنافى مع سنة التدافع الحضاري. كما أنَّ الرؤية التنويريَّة والفكر الحضاري يتطلبان البحث عن فضاءات عالميَّة بعيدة للانتشار والتَّأثير والتَّأثر.

وفقاً لهذه الرؤى والاستراتيجيات سلك "الآخر" مناهج كثيرة للتعريف بنفسه وثقافته، فكانت التَّرجمة الوسيلة الأمثل للتَّعرف على "الآخر" المُختلف، فقامت بترجمة بحوثه وكتبه المرجعيَّة، لأغراضٍ متنوعة منها ما هو موضوعي وعلمي ومنها ما هو سياسي وأيديولوجي « والحاصل أنَّ الفرنساويين محصلون على الدَّرجة العليا في المعارف الدنياويَّة ولهم اعتناء بسائر الفنون، فيترجمون إلى لغتهم كلَّ كتابٍ في فنٍّ غير معروف أو غريب ويدرسون اللغات الأجنبيَّة واللغات القديمة »[1].

وسواء المكتبة الوطنيَّة البريطانيَّة[2] أو غيرها فإنَّ المضمون والمحتوى يكاد يكون متشابهاً أو واحدًا، من حيث الانفتاح على ثقافة "الآخر" بالتَّرجمة مِن تراثه وإنتاجه العلمي والأدبي، وبالاستعارة من مبيعاته المعرفيَّة المختلفة، لاعتقادهم أنَّ الحضارة تراكمات معرفيَّة إنسانيَّة، تعتمد على عمليتي الأخذ والعطاء، وحتَّى وإنْ كان التَّعصب العرقي أو المركزيَّة الإثنيَّة والثقافيَّة تحيلان وتمنعان الإقرار والاعتراف بثقافة الهامش، إلَّا أنَّ محتويات المكتبات الغربيَّة، يدّل على اتصالهم بالثقافات والحضارات الأخرى والاستفادة من منجزاتهم العلميَّة والثقافيَّة.

وبفضل الرؤية التنويريَّة لـ "الآخر" أصبحت مكتباته من أكبر المكتبات العالميَّة تنوعاً مِن حيث المضمون المعرفي، وهذا ما جعلها قبلة للباحثين، من مختلف البلدان « وهذه الكتب التي فيها

1- محمد بيرم الخامس التونسي، صفوة الاعتبار بمستودع الأمصار والأقطار، مصدر سابق، ص، 137.
2- المكتبة البريطانية (British Library)هي المكتبة الوطنية للمملكة المتحدة والتي تأسست قانونا سنة 1973 ومقرها لندن وهي إحدى أهم مراكز البحث المكتبية في العالم ومن أكبر المكتبات في العالم من حيث حجم محتوياتها. وتضم المكتبة نحو 150 مليون عنصر من كل بقاع العالم وبمختلف اللغات وبأشكال مختلفة، سواء المطبوعة أو الرقمية، مثل الكتب والمخطوطات والرسومات والمجلات والجرائد والتسجيلات الصوتية والتسجيلات الموسيقية والفيديوهات والخرائط والطوابع وقواعد البيانات وغيرها.

من نوع: منها العربي، مغربيه ومشرقيه، مكتوبًا بالقلم ومطبوعاً بالاسطمبا، ومنها العجمي بسائر أجناسه، يوناني، ولا طيني وهندي وتركي وحبشي وفارسي وغير ذلك »[1].

والعمليَّة مُشتركة بين القراءة وانتشار المكتبات، فالواحدة مرتبطة بالأخرى، فَمَعَ الانتشار العام لمعدل المقروئيَّة والميل العام إلى المطالعة، انتعشت دُور النَّشر، وكثرت المصنفات باختلاف تخصصاتها، والمتفاوتة من الناحية العلميَّة، فهي مصنفة وفق الفوارق المعرفيَّة الفرديَّة، ووفق الاهتمامات سواء الأكاديمية الدقيقة أو الكتابات الثقافية العامة وأخيرا ما ينشر للتسلية والترفيه « وممَّا يبهر العقول في باريس دكاكين الكتبية وخاناتهم وتجارات الكتب، فإنَّها من التجارات الرائجة مع كثرتها وكثرة المطابع وكثرة التأليف التي تنطبع كلّ سنة، فإنَّها يعسر حصرها»[2].

وصاحب ارتفاع نسبة المُتعلمين، نمو كبير في إنشاء المكتبات والورَّاقات المختصَّة في بيع الكتب والجرائد، ذلك أنَّ نسبة المقروئيَّة في ارتفاعٍ وتزايدٍ، ممَّا استوجب تطوير الصناعة الورقيَّة والمطبعيَّة، فـ "الآخر" وضع لنفسه خُططاً واستراتيجيات نهضويَّة أساسها العِلم، فطوَّر قطاعين مُتلازمين الأول قطاع التعليم والثاني تشجيع حركات التَّأليف والنشر والطبع « والبلاد الإفرنجيَّة مشحونة بأنواع المعارف والآداب التي لا يُنكر إنسان أنَّها تجلب الأنس وتزين العمران »[3].

وقد ظهرت آثار العُلوم والفنون على الفرد والمُجتمع، فأصبح العمران مؤسَّسًا وفق المعايير العلميَّة، هندسة وانجازًا، وأصبح العامل يمارس عمله وفق حقوق وواجبات معلومة، كما ينجز وظائفه بيدٍ مدربة، وعقل علمي، ممَّا زاد في الإنتاج كماً وجودة « وأهم شيءٍ تفرغت له فيه مكاتبها الكثيرة المجانيَّة التي أُعدَّت لتثقيف عقول الأهالي وتشحيذ أذهان العمال في أوقات خلودهم من الأعمال...»[4] .

فالصناعة والنَّهضة العلميَّة لابد أنْ تقوم على منهجيَّة علميَّة دقيقة، تكون أهدافها وغاياتها معلومة، ووسائل انجازها خاضعة لمعايير موضوعيَّة، فمن مواد البناء الحضاري الأساسيَّة، الإنسان وكُلما زاد عِلمه وخبرته زادت قدراته ونمت، وتولدت الثّقة بنفسه وبمكانته و بقدراته، فتتحوَّل طاقته مِن قدرة معطلة إلى دافعيَّة تسعى لتحقيق أسمى الغايات وأرقى الأهداف، لذلك اهتّم "الآخر" اهتماماً مدهشاً وعجيباً بالعلوم والمعارف « اعلم أنَّ المعارف الدنيويَّة في فرنسا،

1- محمد بن عبدالله الأندلسي التطواني، رحلة الصفار إلى فرنسا، مصدر سابق، ص، 226.
2- رفاعة رافع الطهطاوي، تلخيص الإبريز في تلخيص باريز، مصدر سابق، ص، 193
3- المصدر نفسه، ص،119.
4- احمد زكي، السفر إلى المؤتمر، مصدر سابق، ص، 143.

قد تناهت لأعلى درجات الإتقان والاجتهاد... حتَّى أقرَّ بذلك سائر الأمّم في أوروبا وصاروا عيالا عليها في كثير من الفنون »[1].

وعلوم "الآخر" ومعارفه متعدِّدة ومتنوعة ومقسَّمة وفق مقتضيات الحياة والطّبيعة والحاجة والضرورة، فمنها العلوم الدقيقة والتجريبيَّة، ومنها المعارف التقنيَّة التطبيقيَّة، وآخرها الفنون والآداب، وتخضع جميع الدراسات العلميَّة لخطط مدروسة واستراتيجيات، تحفظ التوازن الطبيعي للإنسان، فكلّ عملية اختلال أو نقص في جانب أو سيطرة طرف على آخر، يعيق سيرورة البناء الحضاري وقيام النّهضة، لذلك يتمّ عرض الإنتاج العلمي الجديد أمام جمهور القراء والباحثين للاطلاع والإثراء والتّثمين «... تلقى الناس طاولة وعليها جميع الكتب المستّجدة... وهذا دليلٌ على كثرة اهتمام الفرنساويَّة بقراءة الكتب »[2].

وقد استفاد التَّعليم مِن التّطور العلمي الهائل وخاصَّة الكتاب المدرسي الذي تمَّ طبعه وانجازه أولاً وفق شروط تربويَّة وبيداغوجيَّة تُقرّبه مِن المتعلم شكلاً ومضموناً، فبالإضافة إلى جمال الطباعة والإخراج، جمال الرسومات والخرائط ووسائل الإيضاح المُختلفة، التي تساعد على التَّعلم والاكتساب المعرفي «... وأطربني مِنها كتب علوم الحساب والهندسة والطّبيعة والمُطالعة وفن الإنشاء، فإنَّها آخذة بطريقة تكفل لمستعملها بالنجاح مع السهولة...»[3].

وبفضل النَّشر والتّعليم المتطور، تكاد مُجتمعات "الآخر" تكون في أغلبها وعمومها، خالية من الأمِّيَّة، فالقراءة والكتابة مِن المكاسب التي حققتها الثورات التنويريَّة في الغرب، فأصبحت طبقات المُجتمع بمختلف شرائحه تتقن القراءة وتحسن تقنياتها، ممَّا أدَّى بالجميع إلى تكوين مكتبات أسرية، لِمَا لها من مردود معرفي وتربوي على الأسرة وأفرادها، وقد أدركت "الأنا" معاينة وهي تنزل في ضيافة "الآخر" حيازة اغلب العائلات على مكتبة خاصَّة، تكبر وتصغر وتضيق وتتوسع حَسب قدرات الأسرة ومستواها العلمي والثقافي « ولكلِّ إنسانٍ من العلماء أو الطلبة أو الأغنياء خزانة كتب على قدر حاله، ويندر من غير أن يكون تحت ملكه شيء من الكتب، لما أنَّ سائر الناس « بباريس» وجود إنسان تعرف القراءة والكتابة، وسائر بيوت

1- محمد بيرم الخامس التونسي، صفوة الاعتبار بمستودع الأمصار والأقطار، مصدر سابق، ص، 137.
2- رفاعة رافع الطهطاوي، تلخيص الإبريز في تلخيص باريز، مصدر سابق، ص، 120.
3- حسن أفندي العدل، رسائل البشري في السياحة بألمانيا وسويسرا 1889، المطبعة الكبرى الأميرية، بولاق،1891، مصر ، ص، 44.

الأعيان فيها خلوة مشتملة على خزانة الكتب، وعلى آلات العلوم وأدواتها، وعلى التحف الغريبة التي تتعلَّق بالفنون.»[1].

تمكَّن "الآخر" مِن الولوج إلى عَالم الحداثة والنَّهضة، بِفضل عوامل ماديَّة ومعنويَّة، ولعل من أبرز عوامل النجاح، إتقانه لفعل القراءة، مُطالعةً وبحثاً أكاديميا، وكان لانتشار هذا الفعل انتعاش المرافق المشتركة معها من صناعات ورقيَّة ومطبعيَّة وحركة تأليف، والكل انعكس على المجتمع وخاصَّة قطاع التَّعليم الذي استفاد من المنجزات التقنيَّة والتربويَّة والبيداغوجيَّة، فكان التَّعليم ناجعاً والمتَّعلم مُنتِجاً.

1- رفاعة رافع الطهطاوي، تلخيص الإبريز في تلخيص باريز، مصدر سابق، ص، 182.

الصحافة المكتوبة؛ مرآة لقيم الحرية

« Notre presse est au service privilégié de ceux qui lui ont permis d'exister. Elle n'est pas encore complètement une presse de justice parce qu'elle est une presse de combat. La liberté existe pour et par ceux qui l'ont conquise. » [1]

بعيدًا عن البحث في تاريخ الصحافة المكتوبة في العالم، والعودة إلى جذورها التاريخيَّة وتحديد مهدها الأصلي، الصين أو أوروبا، فإنَّ الصحافة وحبّ الاطلاع على الأخبار فطرة إنسانيَّة، صاحب النَّشأة الأولى ثمَّ تطوَّرت مع مراحل نمو الإنسان وتطوره الفكري الواعي. حيث تعتبر الصحافة ظاهرة اجتماعيَّة ثقافيَّة سياسيَّة، تميّز المجتمعات الحديثة التي اعتبرها سلطة رابعة لما لها من تأثير في الرأي العام على السلطتين التَّشريعيَّة والتَّنفيذية، ويعد القرن التاسع عشر والنصف الأول مِن العشرين، العصر الذهبي للصحافة المكتوبة، لما تحقق من ثورات تقنيَّة في مجال صناعتي المطابع والورق، فقد شهدت التقنيات المتعلقة بالصحافة المكتوبة تطورات مذهلة، من حيث الجودة والإتقان والمضمون الإخباري للجرائد، ممَّا دفع إلى الإقبال عليها وجعلها الصورة الحقيقيَّة للمجتمع، بالإضافة إلى المصداقيَّة المُطلقة التي يجدها هذه الوسائل الإعلامية عند المتلقي.

ولمْ تكنْ التَّطورات التقنيَّة والتكنولوجيَّة هي الدافع الوحيد لتطور الصحافة المكتوبة، بل إنَّ الانتشار الكبير للتَّعليم والثقافة التي ساهم في دفع الناس نحو التَّمدن، ومناخ الحريات العامة هي العوامل المركزيَّة، لتطور الصحافة المكتوبة. فقد حرص أصحابها على تتبع تطور المجتمع، دراسةً وبحثاً واستقصاءً دُون خوف من قمع أو مصادرة، فقد أمنت الثورات الأوروبيَّة المُختلفة الحريَّة الفرديَّة والجماعيَّة، وطبَّقتها في واقعها لتُواكب تلك المنصوص عليها في الدساتير واللوائح التَّشريعيَّة. يقرر المفكر السياسي والكاتب المسرحي الانجليزي (Richard Sheridan)(1751-1816) « إنَّه خيرٌ لنا أن نكُون بدون برلمان، مِن أن نكون بلا حريَّة صحافة... والأفضل أنْ نُحرم من المسؤوليَّة الوزاريَّة ومن الحرية الشَّخصيَّة، ومن حق التصويت على الضرائب من أن نحرم من حرية الصحافة، ذلك أنَّه يمكن لهذه الحرية – عاجلا أم آجلاً – أن تعيد لنا جميع الحريات الأخرى »[2].

1- André Malraux (1901-1976) *Discours du 29 décembre 1945*, prononcé à l'Assemblée Nationale.
2- Robert Charvine et Jean Jacques Sueur, *Droit de l'homme et liberté de personne*, Edition LITEC , 1997, Paris, pp,4-5.

وقد تضافرت أسباب عديدة في تطور الإعلام المكتوب عند "الآخر" ومنها على الخصوص، دعوات رواد التنوير الأوروبي التي كانت بالغة التَّأثير في المجتمعات الغربيَّة، التي تأثرت كثيرًا بأفكار الاستبداد المستنير لفولتير، ومبادئ مونتسكيو في الفصل بين السلطات، ونظريات العقد الاجتماعي لروسو، ومع تطور شبكات النقل التي ساهمت في انتشار الصحافة المكتوبة وتوسيع دائرة تواصلها الجماهيري، تولد عند "الآخر" وعي جديد بالحريات والتَّقدم والتَّمدن.

الإبداع وفق نظرية "الأنا" بعد معاينتها للتَّطور في مُجتمعات "الآخر" مرتبطٌ ارتباطاً عضوياً بالحرية وممارستها، فلا يكفي وجود نصوص تشريعيَّة نظريَّة مدفونة في باطن الدساتير، ومحفوظة في خزائن المكتبات، تتزين بها المكاتب والقاعات، بل إنَّ معيار وجود حرية هو ممارستها وتطبيقها واقعيًا، فتتحوَّل إلى مشروع نهضوي وعمل يومي ينعكس على حياة الفرد فيغيّر سلوكه وبالتالي مجتمعه « زمن جملة قوانينهم... إنَّه لا يمنع إنسان في فرانسا أن يظهر رأيه وان يكتبه ويطبعه، بشرط أن لا يضر ما في القوانين »[1] ، فقيم الحرية محفوظة للجميع على اختلاف طبقاتهم الاجتماعيَّة والسياسيَّة، فالحرية المُطلقة مفسدة مطلقة، وآثارها السلبيَّة تتجاوز نتائجها الايجابيَّة، فهي قد تجنح بالنَّفس نحو الأهواء والعبثيَّة فتسيء لنفسها وللآخرين، فجاءت القوانين والدساتير لتنظيمها وليس لقمعها وحرمان الناس من ممارستها، فهي من القيم الفطريَّة التي لا يمكن أن يمنع الإنسان من العمل بها أو العيش دونها. وقد وضعت النصوص التشريعيَّة للآخر أحكاماً تحدِّد الممارسات السياسيَّة والاجتماعيَّة وفق معايير انضباطيَّة، تجعل من الحرية قوة ووسيلة للإبداع. ولا يُمكن للإعلام المكتوب الذي عايشته "الأنا" في رحلتها إلى الغرب واطلعت على نماذج كثيرة منه، أن يعيش وينمو ويزدهر لولا مناخ الحريات الذي اكتسبته وحققته. فالقوى التنويريَّة ترى في حرية الإبداع والكتابة مكاسب تحققت بفضل تضحيات نخب علميَّة وفكريَّة وفلسفيَّة نذرت نفسها في الدفاع عن قيم الحرية أمام قوى الاستبداد.

وَقد نتج عن انتشار مناخ الحريات السياسيَّة والاجتماعيَّة والثقافيَّة ازدهار حركة النشر والطباعة، فالجرائد تطبع بأعداد كبيرة وبتنوع، فهي متنوعة لأنَّها تستجيب لمتطلبات جمهور القراء وميولهم واهتماماتهم الثقافيَّة، فكلّ فئةٍ تجد ما ترغب فيه وما تبحث عنه « والجُرنالات مُختلفة الأنواع والأصناف، فمنها ما هو معدٌّ لذكر الأخبار داخل مملكة الفرنسيس وخارجها،

1- محمد بن عبدالله الأندلسي التطواني، رحلة الصفار إلى فرنسا، 1845-1846، مصدر سابق، ص ، 192.

ومنها ما هو مخصوص بأمور المملكة فقط، وما هو للمعاملات وما هو للطبّ ولكلّ علم على حدته »[1] .

وَيسعى القراء بمختلف شرائهم وطبقاتهم إلى اقتناء جرائدهم اليوميَّة، التي تتنوع في الصدور، منها الصباحيَّة والمسائيَّة، وَمنها اليومي والأسبوعي وغيرها من حالات الإصدار، لأسباب عديدة موضوعيَّة وذاتيَّة، فمن الأسباب الذاتيَّة الجوانب المتعلقة بالاطلاع على الأخبار العامة والسَّريعة، أمَّا الموضوعيَّة فتتعلَّق غالباً بالنخب المتخصِّصة والتي تميل إلى المطبوعات المتخصصة أكثر من الجرائد اليوميَّة العامة. وتتميَّز المطبوعات الصحفيَّة عامة بالمصداقيَّة، فيقبل عليها الجمهور ويؤمن بأخبارها ويؤسس أفكاره وصوره غالباً على ما تنشره، ولذلك يسعى صناع القرار إلى تحسين صورهم عبر هذه الوسائل التي يعتبرونها وِعاء انتخابياً أساسياً.

وَبالمقابل يسعى أصحاب الجرائد والمجلات بالتظاهر بالموضوعيَّة ليكونوا أكثر موضوعيَّة، لينالوا رضا القراء، ويحققوا مساحات كبيرة في الانتشار والتَّوسع « وإذا جئنا نلخص ما تمتاز به الصحف الأمريكيَّة الكبرى وجدنا رخص ثمنها ونزاهتها في نقل الأخبار وسرعتها في نشرها واستقلالها في الرأي وإنصافها في التعليق والانتقاد وعدم الظن بِمال مهما يكن طائلاً للحصول على الأخبار التي يهم الجمهور الاطلاع عليها »[2].

وَتمتاز الصحافة المكتوبة في عالم "الآخر" بالسرعة في نشر الخبر وتعميمه وإيصاله إلى القارئ الشغوف بالإعلام، ولذلك تسخر الوسائل الإعلاميَّة الكبيرة إمكانات ضخمة ومعتبرة، في الحصول على الخبر من مصدره و تبليغه في أسرع وقت ممكن « ومن أغرب ما رأيته في سرعة نقل الأخبار وطبعها ونشرها أنَّني كنت مساء في مسرح من مسارح برودواي وكانت حفلة ملاكمة... انتهت الحفلة الساعة العاشرة والدقيقة الخامسة والخمسون... وخرجت من المسرح في الساعة الحادية عشرة تماماً فرأيت جريدة الهرلد وقد طبع في الصفحة الأولى منها وصف الملاكمة بين البطلين دورًا فدورًا حتى آخر ضربة منها »[3].

ولتعميم الفائدة وتسهيل الوصول الى المعلومة والخبر، توضع المجلات والجرائد في أماكن قريبة من عامة المستعميلن، دون رقابة، ودون قابض مكلف بالبيع وانَّما يتمّ البيع الذاتي، الذي يستند الى الحّس بالمواطنة والثقة، وقد توضع لافتة أو اشارة تنبّه الى الفوائد التي تُجنى من عملية البيع بالثقة «وممَّا أدهشني أنِّي كنت يوماً سائرًا في أحد شوارع تورنتو بكندا، فرأيت

1- رفاعة رافع الطهطاوي، تلخيص الإبريز في تلخيص باريز، مصدر سابق، ص، 192.
2- فؤاد صروف، مشاهدات العالم الجديد، مصدر سابق، ص، 41.
3- المصدر نفسه، ص، 40.

صُندوقاً أحمر فيه الصحف التي ظهرت صباح ذلك اليوم وقد كتبت عليه العبارة «إنَّ الولد الذي يُعنى بهذا الصندوق يرتزق منه، فإذا أخذت جريدة ولم تدفع ثمنها فتلك خسارته»... وفي نيويورك... يمر الناس أمام أحدها فيأخذ كلّ منهم الجريدة التي يريدها ويلقي ثمنها على الطاولة وصاحب الحانوت في داخل حانوته لا يلتفت اليه وأكاد أجزم أنَّه لا يحدّ نقوده حين يجدها ناقصة »[1].

شرّعت حكومة "الآخر" الحرية الاعلاميَّة وحافظت عليها ودافعت عنها، لاعتقادها بدور الصحافة المكتوبة في عملية التنوير والمعرفة ونشر الوعي العام وتنمية ثقافة المواطنة، والاعلام المكتوب من الوسائل التعليميَّة الجماهريَّة التي تستهدف فئات كبيرة من المُجتمع. ولذا تقوم الحكومات بتدعيم المؤسسات الاعلاميَّة لتقوم بدورها الاساسي المتمثل في إنارة الرأي العام وتثقيفه « من آثار اعتنائهم بتوسيع دوائر العرفان، الذي هو أساس التَّمدن والتَّهذيب لنوع الانسان، كثرة خزائن الكتب الجامعة لسائر الفنون وتسهيل طرق الانتفاع بها، بحسن الادارة والترتيب الحاسم لمواد العوائق »[2] .

وترى غادة السمان أنَّ انتشار الصحافة المكتوبة في الغرب وتوسع دائرة انتشارها، يعود لسبب واحد أساسي ومركزي هي الحرية التي يجدها الصحفي أو المحرِّر أو العامل في حقل علوم الاتصال المُختلفة، وهي حرية تدفع نحو الابداع والشعور بالمسؤوليَّة وبروح المواطنة، فهو يكتب دون خوف من مصادرة أو رقابة أو تصفية جسديَّة « كنت تتمزق غيرة وأنت تطالع بعض الصحف الفرنسيَّة، التي ينام محرروها ليلا ملء جفونهم، بالرَّغم من أنَّهم يبدون في كتاباتهم وجهة نظرهم التي قد تعارض رأي الآخرين مِن ذوي السلطة والنفوذ »[3].

وتقدم الكاتبة مقارنة ساخرة بين قيمة الحرية عند "الآخر" وهي القيم النبيلة الساميَّة، التي تتعلَّق وترتبط بكلِّ مَا هو إنساني ومقدَّس، يفيد وتعمم فائدته على المجتمع سواء المحلي أو العالمي، وبين حرية ترتبط بالوحشيَّة والبربريَّة وهي حرية القتل والاغتيالات والتصفيات الجسديَّة المبنية على الطائفيَّة والمذهبيَّة والتَّعصب الأعمى التي عاشتها لبنان بلدها الاصلي أيام الحرب الأهليَّة، وإنْ كانت هنا لبنان رمز لكلّ فضاء تغتال فيه الحرية بكلّ تمظهراتها. فالقتل هنا رمز لكل ما يسيء للانسان في عقله وعاطفته، فقتل الارادة والطموح ومُحاربة الفساد ربما تكون أبشع من القتل الابادي للجسد « قلت لنفسي: الحرية متوافرة في بيروت، أكثر منها باريس ... في بيروت

1- فؤاد صروف، مشاهدات العالم الجديد، مصدر سابق، ص، 40.
2- خير الدين التونسي، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، مصدر سابق، ص، 109.
3- غادة السمان، غربة تحت الصفر، مصدر سابق، ص، 38.

وحدها تستطيع أن تقتل من تشاء دونما عقاب، بل دونما عتاب، سيسارعون الى اتهام سواك وسيختارون الأكثر براءة، سيدفنون القتيل مجاناً »[1] .

أمَّا خير الدين التونسي، فيرى أنَّ مِن أسرار تقدم الغرب/الآخر، تحرير المطبعة، فحرية النَّشر أنتجت مجالس للتَّعبير الحر، سواء في الساحات العموميَّة والمظاهرات والحريات النقابيَّة أو منابر الإعلام التي أصبحت قلاعاً للحريات والانتصار للحَّق والقانون، فقد لعبت بعض الجرائد أدوارًا كبيرة في تحرير الطبقات الاجتماعيَّة من استبداد الاقطاع والبرجوازيَّة، وتمكَّنت من تعريف العمال بحقوقهم.

والمُستعرض لتاريخ الصحافة المكتوبة عند "الآخر" يعثر على نماذج كثيرة لمجلات تحوَّلت إلى منابر تنويريَّة في كلّ مجالات المعرفة والنَّقد الاجتماعي، وغدت من وسائل التغيير الاجتماعي والثقافي والسياسي. لذلك تعتبر غادة السمان أنَّ الصَّدمة الحضاريَّة الأولى للذات العربيَّة هي صدمة المؤسسات وهي التي أفقدت الذات توازنها ووعيها، فأصبحت تائهة بين الانبهار والاندثار والاغتراب والهروب « الصَّدمة الأولى مع الحضارة الغربيَّة نجم عنها لحظة انبهار، ومرحلة نقل عمياء في معظم المجالات، من علميَّة وصناعيَّة وفكريَّة و(ازيائية) وديكوريَّة و(مطبخيَّة)...فكادت حياة البعض تتحوَّل الى كرنفال يومي من التناقضات مع أعماق الذات، وروح المناخ الاجتماعي الذي يفترض أن نساهم في تطويره لا في تعهيره »[2].

تقتضي المصلحة العامة عند "الآخر" أن يمارس الاعلام النقد الاجتماعي الموضوعي، بكلّ حريةٍ وبكلّ عمقٍ في تناوله للمسائل الجوهريَّة التي ترتبط بالفرد والمجتمع، والدساتير والقوانين تحمي الحريات، بل إنَّ الدساتير في حدِّ ذاتها تتعرض للانتقاد من تقصيرها أو إجحافها في مادة من موادها الدستوريَّة، أو في قانون من قوانينها « وبقي وراء ذلك للعامة شيء آخر، يُسمى حرية المطبعة وهو أن لا يمنع أحد منهم أن يكتب ما يظهر له من المصالح في الكتب والجرنالات التي تطبع عليها العامة، أو يعرض ذلك على الدَّولة والمجالس ولو تضمن على سيرتها، وفي هذا المقدار افترقت الممالك الأوروباويَّة »[3].

وقد لا يتَّصف الاعلام دائماً بالموضوعيَّة والنزاهة في مُعالجة الأخبار والحوادث، سواء المحليَّة أو الدوليَّة، ففي المسائل والقضايا الدوليَّة يتَّبع الاعلام دائمًا سياسة المركز، ويقتفي المنفعة التي تسعى اليها المركزيَّة.

1- غادة السمان، غربة تحت الصفر، مصدر سابق، 37.
2- المصدر نفسه، ص، 77.
3- خير الدين التونسي، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، مصدر سابق، ص، 21.

فالمركزيَّة الغربيَّة والمصالح والمنافع والايديولوجيات والانتماءات والتَّحيزات هي معايير التَّحكم في الخبر الدولي، وتلعب هذه الوسائل أدوارًا هامَّة في توجيه الرأي العام وصناعة الصورة النَّمطيَّة، التي غالبًا ما تتمكَّن مِن المخيال وتصبح مرجعيَّة تصعب إزالتها أو تصحيحها.[1]

وقد اكتشفت "الأنا" تحيّز "الآخر" إعلاميًا في تعامله مع قضايا الشَّرق الاوسط خاصَّة، والقضايا العربيَّة عامَّة، وإنَّه في الغالب يحتكم الى معايير مركزيَّة تحدد وتوَّجه السياسة العامة في التعامل مع القضايا العربية وخاصة المسألة الفلسطينية.

ولكنه رغم تحيّزه وعيوبه، يبقى خدمة عموميَّة وفيَّة لوظيفتها الترفيهيَّة والتعليميَّة، بالنسبة لمشاهديه، فهم يستمتعون بالبرانج المتنوعة، خاصَّة يوم الأحد وهو يوم عطلتهم الأسبوعيَّة « آهٍ من يوم الأحد مع التلفزيون الفرنسي أو السويسري إذا كنت غريبا... وما أسعدك بِهما لو كنت مواطناً فرنسياً أو سويسرياً »[2] .

وعلى الرَّغم مِن عيوب الحريات المطلقة التي قد تُسيء الى مُعتقدات "الأنا" ويترتب عليه صراعات ومنازعات ومواقف غدائية وعنصرية، باعتبارسلطة المُعتقد المقدسة، بصرف النَّظر عن نوعه وصحته ومصداقيته وقد تنال أيضًا من ثقافة الآخرين، بالإستصغار أو السخريَّة أو التقليل من الأهمية، إلَّا أنَّ في نظر "الأنا" كّل العيوب والنقائص يمكن تداركها أمام هيكل الحرية العظيم «... لكن الصحافي الغربي لن يجد من يقتله إذا أعلن الحقيقة كما شاهدها، عكس ما قد يحدث لمعظم الصحافيين العرب...»[3]

وتبقى الحرية حُلمًا بالنسبة لـ "الأنا" تأمل ممارسته في لحظة تاريخيَّة دُون حماية دستوريَّة أو وصاية قانونيَّة، ولكن كوعي عامٍ يسيطر على الفكر والسلوك، ويتحوَّل إلى ثقافة يمارس من خلالها الاختلاف في القضايا المركزيَّة والهامشيَّة دون قمع أو خوفٍ أو نزاع « آهٍ، ألا يمكن أن تمتلك الحرية والوطن معًا »[4].

1- ينظر كتاب: بيار بورديو، التلفزيون وآليات التلاعب بالعقول، ترجمة، درويش الحلوجي، ط1، دار كنعان،2004، دمشق، ص، 44.
2- غادة السمان، غربة تحت الصفر، مصدر سابق، ص، 117.
3- المصدر نفسه، ص، 118.
4- غادة السمان، غربة تحت الصفر، مصدر سابق ، ص، 128

التماثيل والمحمول الثقافي

« Il y a deux choses dans un édifice : son usage et sa beauté. Son usage appartient au propriétaire, sa beauté à tout le monde, à vous, à moi, à nous tous.»(1)

على الرّغم من اعتياد "الأنا" على رؤية بعض التماثيل المجسمة لصورة العذراء - عليها السلام- والسيد المسيح - عليه السلام - في الكنائس الشَّرقيَّة، إلَّا أنَّ موقف الإسلام واضح من إنشاء التماثيل، وصناعة ما له ظلّ، وبقيت "الأنا" مؤمنة بما أملته الشَّريعة الإسلاميَّة، رغم إيمان البعض بالوظيفة التخليديَّة للتماثيل، التي لا تتجاوز حدود إعادة نوع من الاعتبار، والإقرار بما أنجزته هذه الشَّخصيَّة في ميدان من ميادين السياسة أو الكفاح أو العلم والأدب.

وقد أثارت كثرة التماثيل من حيث العدد، انتباه "الأنا" واسترعت انتباهه، وجعلت من كثرتها نموذجاً للاختلاف الثقافي والمعرفي بين المنظومتين الثقافيتين المتباينتين، وكانت ردود الأفعال والاستجابة لهذه التماثيل متباينة مختلفة، باختلاف الذات المرتحلة ومرجعيتها الدينيَّة، فبعض المثقفين اعتبروها مظهرًا من مظاهر الفنون، باعتبار النَّحت فن يكشف عن جماليات المجسمات ويخلدها، وعلى أنَّ الفنون باختلاف أنواعها تكشف عن أنواع الثقافات السائدة في فضاء حضاري بعينه، وهذه الرؤية لا ترى في المنحوتات سوى، أنَّها انعكاس تاريخي لفترة حضاريَّة محدَّدة، ولا تتجاوز هذه الأبعاد والوظائف الجماليَّة والتاريخيَّة، ولا تمت بصلة مباشرة للمعتقدات وخاصَّة ما تعلق منها بالجانب التوحيدي، ويفسر هذا الاتجاه المنحوتات بوظيفتها التاريخيَّة أو الوطنيَّة أو الاعتباريَّة، فهي إمَّا أنَّها تمثيل لتاريخ فترة تاريخية بعينها، كالمنحوتات البابلية والفرعونية وغيرها، أو أنَّها تجسيدٌ للقادة والأمراء والخلفاء والملوك الذين حكموا وسادوا في مرحلة تاريخيَّة بعينها، دون التفكير في تقييم أعمالهم ومنجزاتهم، فالتقييم يخضع للمراحل المستقبليَّة التي تعقب المنجز.

ويرى أصحاب هذا الاتجاه أنَّ المجسمات والمنحوتات المختلفة، هي في أبسط دلالاتها، مجرد ردّ اعتبار لمن صنعوا الأمجاد والبطولات، فهي لا تتجاوز حدود الاعتراف والإقرار بالتضحيات دون تحديد نوعها فقد تكون علميَّة أو بطوليَّة أو سياسيَّة وغيرها من ميادين وحقول

1- Victor Hugo, *Guerre aux démolisseurs*, Revue des Deux Mondes, Mars 1832.

صناعة التاريخ « والعادة ببناء آثار لحفظ ذكر الأشخاص النابغين الذين فعلوا شيئا عظيماً خارجاً عن العادة... فلم لا نعمل آثارًا لأسلافنا البارعين وآبائنا الفائقين »[1].

فالرؤية العامة لوظيفة التماثيل، لا تتجاوز الوظيفة التاريخيَّة التي تسعى إلى التَّعريف بتاريخ الحضارات والمنجزات الثقافية والاجتماعيَّة، لأنَّ المنحوتات الصَّخريَّة تعيش أكثر بكثير من الأعمال الفنيَّة المكوَّنة من مواد أخرى قابلة للإتلاف والفساد والاندثار والدَّليل على ذلك ما وصلنا من آثار الحضارات القديمة، فلولا المنحوتات الصَّخرية القديمة، لأصبحت هذه الحضارات في ذاكرة النسيان.

وتتنافس الأمم على اختلاف درجاتها الحضارية على تخليد النابغين والعظماء فيها، بإقامة النصب والتماثيل والمجسمات اعترافاً بأعمالهم، وتوريثاً لمكانتهم عند الأجيال، حيث تمثِّل الأعمال الفنية المنحوتة سجلاً تاريخاً ينفتح على المستقبل كقيمة للاقتداء والاحتذاء « ومن سجاياهم أنَّهم يفاخرون برجالهم ويعظمون النابغين منهم وحيثما مررت بشوارع باريس تجد تماثيل العظماء منصوبة في تقاطع الطرق أو واجهات القصور أو في الساحات العموميَّة »[2].

كان النَّحت في كثير من الثقافات والحضارات خاصَّة البدائيَّة منها أمرًا أساسياً في العبادة الدينيَّة، ولم يستقل تاريخياً فنُّ النَّحت عن الدين، إلّا بعد ظهور المدارس الفنيَّة في النَّحت والفنون التَّشكيليَّة مع عصر النهضة، فكلّ التّماثيل والمجسمات التي صنعت تاريخياً كانت قبل عصر النَّهضة كانت ذات دلالات دينيَّة ترتبط بطقوس عباديَّة، تؤدى إرضاءً للآلهة.

واختلفت الديانات السماوية في تعاملها مع التماثيل، فقد سمحت به المسيحيَّة واليهوديَّة تحت شروط وتحفظات، بينما اتَّخذت الشَّريعة الإسلاميَّة منها موقفاً واضحاً من خلال مجموعة كبيرة من الآيات القرآنيَّة والأحاديث النبويَّة.

في الشَّريعة الإسلاميَّة تتجاوز قضية التماثيل وصنعها ووضعها في الساحات العموميَّة، حدود أنّها قضية فقهيَّة، مرتبطة بالحلال والحرام، بل تتعداها إلى أبواب الاعتقاد، وذلك أنَّ الله تعالى اختَّص بتصوير خلقه وإبداعهم على أحسن صورة، فكان التصوير على هذا المنوال يعتبر مضاهاة لخلق الله تعالى، خاصَّة حينما اعتقد الناس بالإلوهيَّة للأصنام واتخذوها معبودًا. وقد تمَّ الاستناد والاحتكام في هذا الأحكام الشَّرعيَّة إلى مجموعة كبيرة من الآيات القرآنيَّة ، التي ذهب المفسرون في تفاسيرهم المختلفة إلى اعتبارها نصوصاً صريحة في تحريم التصوير وإقامة

1- الشيخ الطنطاوي، رحلة الشيخ الطنطاوي إلى البلاد الروسية، مصدر سابق، 77.
2- جرجي زيدان، رحلة إلى أوروبا 1912، مصدر سابق، ص، 42.

التماثيل، ومنها قوله تعالى قول الله تعالى ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾[1]، وقوله تعالى أيضا في سورة آل عمران ﴿ هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ ۚ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴾[2].

وقد اعتبر بعض المفسرين أنَّ الله سبحانه وتعالى هو المصوّر دون بقية المخلوقات، فهو الخالق وهم المخلوقات ويجب أن تبقي هذه المعادلة كأساس للنشأة والخليقة، قال تعالى ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُن مِّنَ السَّاجِدِينَ ﴾[3].

وتأويل الخطاب القرآني، لتحريم التماثيل كثير والآيات الواردة بصورة التّحريم القطعي كثيرة، خاصَّة تلك التي جعلت "التصوير" من قدرات الله تعالى ولا يجوز لمخلوق أن يقلده أو محاكاته في صنعه وصنعته ومنها قوله تعالى ﴿ هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ ۚ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾[4]. ويتشدَّد أصحاب التَّحريم في استخدام التماثيل بما رواه كتاب السيرة النبويَّة المطهرة من أحاديث مروية عن الرسول (صلى الله عليه وسلم) كلّها تنهى عن التَّجسيد المادي للمخلوقات تحت أي مبرر أو سبب، ولأي غرض من الأغراض حتَّى وإن كانت نية الصنع في فائدة الأمَّة والرعيَّة ومن ذلك ما يرويه سعيد بن أبي الحسن إذ يقول:« كُنت عندَ ابنِ عبَّاسٍ رضيَ اللهُ عنهما إذ أتاهُ رجلٌ فقال يا أبا عبَّاس إنّي إنسانٌ إنَّما مَعيشتي من صَنعةِ يدي وإني أصنَعُ هذهِ التَّصاوِيرَ فقال ابنُ عبَّاسٍ لا أُحدِّثُكَ إلَّا ما سمعتُ من رسول الله صلى الله عليه وسلم، سَمعتُه يقول مَن صَوَّرَ صُورةً فإنَّ الله مُعذِّبهُ حتَّى يَنفُخَ فِيها الرُّوحَ، وليسَ بنافخٍ فيها أبدًا. فرَبا الرَّجلُ رَبوةً شديدةً واصْفرَّ وجههُ فقال وَيحَكَ إنْ أبَيتَ إلّا أن تصنَعَ فعليك بهذا الشجَر كلِّ شيء ليسَ فيهِ رُوحٌ »[5].

احتاط المسلمون كثيرًا وخافوا من وضع الرسومات المجسّدة للمخلوقات ذات الأرواح في منازلهم وبيوتهم، خاصَّة عندما كثرت الأحاديث الشَّريفة الناهية والمحرمة، فقد روى الصحابة

1- سورة المائدة، الآية، 90.
2- سورة آل عمران، الآية، 6.
3- سورة الأعراف، الآية، 11.
4- سورة الحشر، الآية، 23.
5- صحيح البخاري، كتاب البيوع، باب " بيع التصاوير"، الحديث رقم 2225، ص، 530.

وكذا عائشة أم المؤمنين -رضي الله عنها- أحاديث كثيرة في تحريم الصور ووضع المجسمات والأصنام في البيوت ومنها خاصَّة ما روي عن ابن عباس عن أبي طلحة رضي الله عنهم قال: قال النبي -صلى الله عليه وسلم- « لا تدخلُ الملائكةُ بيتاً فيه كلبٌ »(1).

والعرب جميعا كَحال كل الأمم البدائيَّة تذهب إلى الاعتقاد الروحي في أصنام وأوثان أو أماكن تؤمن بتقريبها من الله، وقد تعدَّدت الآلهة عند العرب، وتنوعت من معبودات خشبيَّة إلى تماثيل صخريَّة وأخرى مصنوعة من مواد مختلفة، كلها تؤدي وظيفة فطرة العبادة والإيمان بقوة خالقة ومبدعة.

وإذا كانت العرب في الجاهليَّة في أغلبها قوافل لقبائل مرتحلة، تبحث عن رزقها وأكل دوابها، فلم تُول الاهتمام الكبير لإقامة المعابد المملوءة بالمجسمات والأصنام والتماثيل، واحتفظت فقط بكبار الآلهة التي تعتقد فيهم، والتي تروي الأخبار والروايات التاريخية، إنَّها عبارة عن مجسمات صغيرة لكبار آلهة اليونان، استقدمها التجار المسيحيون في جولاتهم عبر العالم.

يفرِّق بعض المؤرخين بين الصنم والوثن بقولهم إنَّ الصنم ما له جسم وصورة ونحت أو صنع صناعة من مواد غير صخريَّة كالخشب أو الذَّهب أو الفضة أو غيرها من الجواهر الثمينة، كهبل الذي يروي ابن الكلبي أنَّه « وكان فيما بلغني من عقيق أحمر على صورة إنسان، مكسور اليد اليمنى. أدركته قريش كذلك، فجعلوا له يد من ذهب»(2)، أمَّا الوثن فلا جسم ولا صورة له ولم تصنعه أو تنحته يد الإنسان وإنَّما هو على طبيعته التي وُجد بها في الطبيعة. وكانت العرب تتخذ من تلك الأصنام والأوثان آلهةً تعبدها مع الله أو تعبدها وحدها، فكانت يؤدي طقوساً عباديَّةً تقرِّبها منها، وتدفع لها القرابين، فتنذر وتنحر. وقد تحمل بعض الأماكن والمقامات درجات عظمى من القداسة، فتصبح من المعبودات، ومن تلك الأماكن مكَّة المكرمة « وكان الذي سَلَخَ بِهم إلى عبادة الأوْثان والحجارة أنَّه كان لا يَظْعَنُ من مكَّة ظاعنُ إلَّا احتمَل معه حَجَرًا من حجارة الحَّرَم، تعظيمًا للحَّرَم وصبابةً بمكَّة. فحيثما حَلُّوا، وضعوه وطافُوا به كطوافهم بالكعبة، تيمُّنًا منهم بها وصَبابةً بالحَّرَم وحُبًّا له »(3).

وقد أحدثت النظرة الفقهيَّة والإسقاطات التي أنتجتها التأويلات والقراءات المتعدِّدة لبعض آيات القرآن حول حقيقة موقف القرآن من الفنون البصريَّة، خاصَّة فنون النحت والرسم والتصوير،

1- صحيح البخاري، " باب التصاوير"، الحديث رقم 2946، ص، 1495.
2- أبو المنذر هشام بن محمد بن السائب الكلبي، كتاب الأصنام، تحقيق، أحمد زكي باشا، ط 3، دار الكتب المصرية، 1995، القاهرة، ص، 28.
3- المرجع نفسه، ص،6.

إشكالات كبيرة في المنظور الفكري والعربي والإسلامي، وتناقضت المواقف بين التحليل المطلق والتحريم التام، وبين الرؤية التوفيقيَّة التي ترى أنَّ الفنون مُجرد إبداع بشري، يقارن ويوازن مع ما يشبهه، أمَّا الخلق الإلهي فهو الإبداع الرباني وتعالى الله عمَّا يصنعون.

ويستدِل أصحاب التَّحليل والإباحة، بأنَّ التماثيل والمجسمات تحرَّم وتمنع شرعاً إذا ارتبطت بالتوحيد وأصبحت سبيلاً للشِّرك بجميع أشكاله ودرجاته « الصورة محرمة في أماكن العبادة ومقبولة خارجها إذا تجردت من مظنة الشرك، فالموقف من الصور هو مثل الموقف من الشعر. بالنسبة لدلالات الصورة فإن اتّصلت بالأصنام كان التحريم هو السياق، وإذا اتصلت بالعبادة كان التحريم واجبًا، أمَّا فيما عدا ذلك فكانت الصورة مقبولة (الإباحة) »[1].

حين انتقلت "الأنا" إلى عالم "الآخر" كانت التماثيل والمجسمات ماثلة أمامه، شاهقة وجميلة، فتباينت آراؤهم ومواقفهم حولها وهم الذين قدَّموا من ثقافة، لها موقفها الخاص ورؤيتها الدينيَّة والثقافيَّة حول نحت الأشخاص على الخصوص، وبين إيمانها الضمني بأنَّ هذه التماثيل تمثِّل تخليدًا بسيطاً لأعمال ومنجزات أصحابها، إلَّا أنَّ تمجيدها والتَّعبير عن الإعجاب بها، كان بسيطاً ومحتشماً و لم يرقَّ إلى مستوى وقيمة التمثال المجسم تاريخياً وحتى جمالياً.

لقد نشأت صورة جديدة وموقف متناقض عند "الأنا" من قضايا الإبداع الفني، تلخص في إشكالية التَّوفيق بين المرجعيات الدينيَّة والثقافيَّة وبين التَّحولات الفكريَّة والثقافيَّة والفنيَّة التي اكتشفتها في مشاهداتها في العالم الجديد وفضائه الثقافي المتنوع الذي يحاول فيه التَّعبير عن كلِّ طاقاته الإبداعيَّة دون رقيبٍ ودون سلطة. ولتجاوز هذه الإشكاليَّة اتَّجهت "الأنا" إلى التَّأكيد على أنَّ الفنون جميعها، إبداع والإبداع قدرة وموهبة، يجب استغلالها وعدم تعطيلها لِما فيها من جماليات، تعبِّر عن مدارك العقل البشري في حقبة تاريخيَّة بعينها، فحاولت أن تجد مناخاً جديدًا للتَّعبير «إنَّ إشكالية الصورة في الفقه دفعت الفعالية الفنيَّةَ لتعبر عن نفسها بتقنيات وأشكال وأساليب تجنبها حرج الصورة وإثمها في العقيدة فالخَّط أصبح وسيلة لغاية تحقيق المتعة الجمالية، ثم انتقلت بعد ذلك إلى الرَّسم الهندسي، وهذا واضح في المساجد والقصور والمنازل والمرافق العامة. لقد عبَّرت اللوحات التي رسمها الفنانون عن حريتهم في التعبير في ضوء

1- نذير العظمة، إشكالية الصورة بين الفقه والفن، ضمن: عبد الوهاب المسيري، إشكالية "التحيّز" رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد "محور الفن والعمارة ، مركز الدراسات المعرفية، 1432هـ/2011م، القاهرة، ص، 503 .

المحدّدات العقائديَّة التي أوجبت عليهم مراعاة الابتعاد عن تصوير المخلوقات الحيَّة لجاءوا إلى نحت أشياء محسوسة مثل الأواني والأوعية »[1].

كشفت المُعاينة الأولى "للأنا" في فضاء "الآخر" الفني، عن الانتشار الكبير لصناعة التماثيل في الميادين والساحات العامة، والاكتشاف تمثَّل في شكل ملاحظة أبدتها "الأنا" تعبيرًا عن الكثرة، دون تقديم تقييم إجرائي لأنواع التماثيل، من حيث القيمة الفنيَّة الإبداعيَّة، فالمكاشفة تبلورت حول تفسير الظاهرة والاكتفاء بإظهار وظيفتها من الناحية التاريخيَّة والثقافيَّة، ولم تتعرض "الأنا" إلى تبيان موقفها العقائدي والفكري منها، وحتَّى الرَّحلات التي أُنجِزت تحت سلطة العقيدة الإسلاميَّة وظلال الإيمان القرآني، تجاوزت النَّقد الديني والأحكام المرتبطة بالتفسير الوثني، الذي يؤدي إلى استصدار أحكام الشِّرك ومن ثم الكفر. فكانت رحلات الطهطاوي والطنطاوي والفاسي، والصَّفار وغيرهم وهي تصف كثرة التماثيل وانتشارها في بلاد "الآخر" تكتفي بذكر، الكثرة والوصف العام الذي لا يتجاوز حدود حجم التمثال ونوعه وتمثيله.

وأدركت "الأنا" أنَّ صناعة التماثيل في الغرب أصبحت فنّاً وثقافة قائمة، بأسسها وشروطها، ومتجذرة في الموروث الفكري والمعرفي، فالمنظومة الفكريَّة الغربيَّة ترى أنَّ التمثال يحمل دلالات كثيرة، منها ما يرتبط بالشَّخص المجسد وقيمته الأدبيَّة أو العسكريَّة أو السياسيَّة أو العلميَّة أو بالقيمة الأخلاقيَّة والفنيَّة التي تظهرها رمزية التمثال، ومنها ما يصاحب التَّجسيم والنحت من حيث إظهار القيم الجماليَّة المرتبطة بالصناعة الجودة التي تشمل المادة والشَّكل، حيث يخضع التمثال قبل عرضه على الخبرة الفنيَّة التي تفحصه من جميع النواحي، ومنها المطابقة ثم الإخراج الفني. وبفضل الدِّقة والخبرة غدت صناعة التماثيل، فناً وعلماً له قواعده وأسسه وضوابطه وحتى معاهده التقنيَّة والتطبيقيَّة، وهو الأمر الذي لم يكن معروفاً أو متداولاً في فكر "الأنا" وعالمها الثقافي والاجتماعي « إنَّ التمثيل لم يعهده العرب أيام حضارتهم بل لم يكن لهم ما يشبهه في قرطبة ولا في بغداد ولا في دمشق »[2]. والفنون التمثيليَّة والتشكيليَّة من المهن والحرف التي تتطلب شروطاً موضوعيَّة للازدهار والتَّطور، ولعل من أبرزها الاستقرار الذي يستوجب إنشاء المنشآت الخاصَّة بهذه الفنون.

وبانتشار ثقافة صناعة التماثيل في فكر "الآخر" أصبحت الساحات العموميَّة عبارة عن معارض مفتوحة، لشخصيات صنعت تاريخ وأمجاد الغرب عبر التاريخ بفكرها وعلمها وقيادتها « وقد

1- نذير العظمة، إشكالية الصورة بين الفقه والفن، ضمن: عبد الوهاب المسيري، إشكالية "التحيّز" رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد "محور الفن والعمارة، مرجع سابق، ص، 503.
2- محمد كرد علي، غرائب الغرب، ج1، مصدر سابق، ص، 135.

رأينا في كلِّ ساحاتها وباحاتها وميادينها وبساتينها وفي كافة الأرجاء من منازلها وشوارعها تماثيل كبارهم وعظمائهم الذين قاموا بخدمة الوطن »[1]، وتخضع عملية إنشاء التمثال إلى معايير علميَّة دقيقة، تتمثَّل في أساس أولي ومركزي يتمحور حول الانجازات الوطنيَّة للشَّخصيَّة، وبقدر منجزاته وأعماله تكون صورته، ولا تعتمد المعايير الحزبيَّة والسياسيَّة والعقائديَّة والطائفيَّة والقبليَّة والعصبيَّة في عمليات الإنشاء والتَّنصيب، وحين الاعتماد على المعايير الوطنيَّة، تأتي المرحلة الثانية في اختيار الساحة أو الميدان التي يعرض فيها، وتخضع بدورها إلى مقاييس جمالية وثقافيَّة محدَّدة.

وتعكس عملية إنشاء التماثيل للقادة والمفكرين مدى العناية المركزيَّة للدَّولة في تخليد أعمال من صنعوا أمجادها وخلَّدوها عبر التاريخ، فبقوا في الذاكرة التاريخيَّة والثقافيَّة لشعوبهم، فتُقام لهم الدِّراسات والبحوث، ثم يتمّ تجسيدهم في تماثيل تبقى خالدة عبر الأزمنة.

فقد تحوَّلت الساحات والميادين في الغرب إلى متاحف وفضاءات للتاريخ الثقافي، يُعرف بالأبطال والزعماء ويكشف عن أعمالهم في مجسمات ذات صياغة فنيَّة جمالية تثير انتباه الزائر والسائح، وتدفع إلى التساؤل حول التاريخ والثقافة والفَّن. فلا تخلو مساحة بعينها من صورة وتمثال لبطل قومي أو لأديب عالمي ولفيلسوف إنساني ولعالم مكتشف ولقائد منتصر، أنجز عمله خدمة لوطنه فاستحق التخليد « وإنَّك لترى في بعض الحدائق العامَّة تماثيل مشاهير رجال فرنسا في السياسة والعلم مجسمة من رخام مجزع أو حديد مصنع، كأنَّ ساحات باريز وشوارعها العظمى لم تستوعب وحدها كبار رجالهم حتى هرعوا إلى الحدائق يضعون فيها التماثيل و النصب لمن أحسنوا للأمة أو سادوها وأصبح لهم في تاريخها ذكر »[2].

وتضيف مواد التَّصنيع والانجاز جماليَّة للتماثيل، وهي تُختار عادة وتُنتقى وفق معايير تحدِّدها إدارات وخبرات مختصَّة، وتُمنح الأهمية لمادة الصناعة طبقاً لمكانة وقيمة وطبيعة المنحوت، فبعض التماثيل نُحتت وصُنعت من مواد ثمينة، جذابة بألوانها الزاهيَّة، ممَّا يثير دهشة المشاهد، فيتوقف لمعاينتها ومشاهدة جزئياتها وقراءة اللافتات المنقوشة أسفلها كإعلام ودعاية وتعريف «الميادين في ((نابولي)) كثيرة والحدائق أكثر والتماثيل الرخاميَّة والذَّهبيَّة منصوبة في كلِّ مكان ... وكانت أجراس الكنائس تدق في وقت واحد وكأنَّها سيمفونيَّة تدعو إلى الله....»[3].

1- أحمد زكي، السفر إلى المؤتمر، مصدر سابق، ص، 23.
2- محمد كرد علي، غرائب الغرب، ج1، مصدر سابق، ص، 96.
3- عبد الفتاح رزق، مسافر على الموج ورحلات أخرى، دار المعارف، د ت، القاهرة، ص، 49.

وترتبط بعض التماثيل بالثقافة الدينيَّة والمعتقدات، فلا تخلو كنيسة من صور ومجسمات للسيد المسيح -عليه السلام- والعذراء مريم -عليها السلام- وتشكِّل صورة السيد المسيح مصلوباً أهم التماثيل المنصوبة داخل الكنائس، وعادة ما يلتفت إليها العابد داعياً ومقدِّماً طقوسه الخاصَّة.

كانت هذه التماثيل الدينيَّة الأكثر إثارة بالنسبة لـ"الأنا"، لاختلاف المُعتقد، فالذات المسلمة وهي تنطلق من فضاء المسجد الذي تحرّم فيه الصور والتماثيل، كانت في دهشة وانبهار من صورة الكنائس المزينة والمزخرفة بالتماثيل والصّور، على الرَّغم من وجود الكنيسة الشَّرقيَّة خاصَّة في فلسطين ولبنان « ورأينا لهم بها صلباً عظيماً في ميدان بطرفها وصورته خشبيَّة قائمة معترضة في رأسها قطعة خشب صغيرة، وعليها صورة رجل مصلوب مجرد من ثيابه، ماعدا ثوباً سترت به عورته، فهالنا منظره وأفزعتنا رؤيته وظننا أنَّه صاحب جنازة علقوه... فسألت فأخبرني أنَّه معبودهم...وهم يزعمون أنَّه عيسى »[1]، وتتجلّى الدَّهشة عند "الأنا" في دخولها للمعبد وملاحظتها لأداء الطقوس العباديَّة، وازداد التَّعجب أكثر حين احتكمت إلى مرجعيتها الدينيَّة التي تُناقِض مُعتقد "الآخر"، حيث جاء في القرآن الكريم تفنيد لرؤية صلب المسيح -عليه السلام- فقال الله تعالى: ﴿ وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِنْهُ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا * بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا ﴾[2].

وترتبط التماثيل في عالم "الآخر" بالديانة المسيحيَّة، فإنشاء تماثيل للمسيح والعذراء يعتبر من القرابين التي يُتعبد بها ويُتقرب بها إلى الله، ولذلك تتزيّن الكنائس بالأشكال والرسومات المزركشة بمختلف الألوان، لإعطاء طابع الهيبة والوقار عليها، كما تُنقش بداخلها بعض النصوص من الإسفار الكنسيَّة « وللمباني في رومة منظر رائق جميل بهيج بألوان زاهية براقة تعجب النظار وعلى جميع جدرانها وأبوابها ونوافذها ومطلاتها وشرفاتها وأفاريزها ترى التماثيل من النقوش البارزة والتصاوير المختلفة والرسوم المتعدّدة...»[3] .

وبعد تزيين الكنائس باعتبارها دُورًا للعبادة تستحق التَّكريم والتمجيد، تأخذ الشخصيات بمختلف رتبها ودرجاتها ومهامها حقَّها من التَّخليد والتمجيد، فتنحت لها أجمل التماثيل إجلالاً بمواقفها وبأعمالها ومنجزاتها، ولا تنحاز المنظومة الفكريَّة لـ "لآخر" إلى فئة معينة دون أخرى، فيفسد التَّحيّز التكريم والتمجيد، فالأوسمة تخص كلّ من عمل على رفع شأن بلده في ميدان تخصصه

1- محمد بن عبدالله الأندلسي التطواني، رحلة الصفار إلى فرنسا، 1845-1846، مصدر سابق، ص، 148.
2- سورة النساء، الآيتان، 157-158.
3- أحمد زكي، السفر إلى المؤتمر، مصدر سابق، ص، 21.

ومجال نبوغه، فقد تكون الشَّخصية أدبيَّة، نبغت بإبداعها الأدبي فذاع صيتها واشتهرت، وارتبطت شهرتها بدولتها وأمتها، فرفعت من شأنها بين الأمم، فاستحقت التَّكريم لأنَّها أخرجت دولتها من ضيق المحليَّة إلى أفق العالميَّة الواسع، وساهمت في انتشار حسن السمعة، الذي ينعكس سياسياً واقتصادياً على البلاد والعباد، فاسبانيا بلغت العالميَّة بقصور قرطبة وبمناخها وبجودة خضرتها، وأيضاً بشعر التروبادور ورواية سرفاتس دون كيشوت[1] التي أوصلت الأدب الاسباني إلى العالميَّة « في مدريد حديقة جميلة عليها تمثال للأديب الاسباني ((سرفانس)) بل تمثال ((الدون كيشوت)) بطل قصته الشَّهيرة »[2].

وقد تكون الشَّخصية سياسيَّة وعسكريَّة، قدمت الانتصارات لوطنها وفتحت أمامه آفاق الحرية والاستقلال، وقد تكون من الشخصيات القيادية في الحروب التوسعيَّة التي شنَّتها المركزيَّة الغربية في سياستها التوسعيَّة حول العالم، تحت أقنعة الاكتشافات الجغرافيَّة أو البعث الحضاري والتبشير المسيحي تحت عنوان خدمة دين الرَّب وغيرها من الأسباب التي روَّجت لها المنظومات الفكريَّة لتبرير الاستعمار بمختلف أشكاله، فيرى الوطنيون أنَّ إقامة ونَحْت التماثيل لرجال المقاومة إعادة اعتبار لهم، ونوع من أنواع المكافأة على التضحيات التي قَدَّموها للوطن « وبينما كنا نجوس خلال تلك المدينة إذ شاهدنا تمثالاً علمت ممَّا هو مكتوب على جداره أنَّه تمثال (كليبر) القائد الفرنساوي الذي كان مع نابليون »[3].

ولكن مهما ارتفعت قيمة تكاليف التماثيل الموضوعة للشخصيات، فإنَّها لن تتجاوز القيمة المادية للتماثيل المنجزة داخل الكنائس، فدور العبادة بالنسبة لمعتقداتهم تستحق الإنفاق الكبير والمبالغ فيه، فقيمة السيد المسيح لا تقارن بقيمة البشر العاديين، لذلك فتمثاله يصنع دائماً من أغلى المعادن وبأحسن أيادي النحاتين « لم أكن قد شاهدت من قبل تمثالاً من الذهب الخالص ولم أكن قد شاهدت تمثالاً يقف شامخاً على مثل هذا الارتفاع الهائل ... التمثال للعذراء والكنيسة هي ((نوتردام دي لاجارد))»[4].

1- سرفانتس 1547-1616، هو ميجل دي سرفانتس سفدرا (Miguel de Cervantes Saavedra) روائي وكاتب مسرحي وشاعر إسباني، ولدت في أسرة انحدرت من قرطبة، رحل إلى ايطاليا سنة 1569 وعمل بعض الوقت في بلاط الكاردينال (كوانيفا) التحق بالجيش سنة 1570 وجرح في معركة (ليبانتو) سنة 1571. وآسره المغاربة وهو في طريق عودته إلى بلاده حيث بيع بالجزائر مع الرقيق وبقي فيها حتى سنة 1580، ثم عاد إلى اسبانيا بعد تقديم فدية عظيمة واعتزل الجيش سنة 1582. اشتهر برواية دون كيخوتي دي لا مانتش (Don Quijote de la Mancha) نشرها على جزأين بين أعوام 1605 و1615.

2- نعمات احمد فؤاد، رحلة الشرق والغرب، مصدر سابق، ص، 59.

3- حسن أفندي العدل، رسائل البشري في السياحة بألمانيا وسويسرا 1889، مصدر سابق، ص، 27.

4- عبد الفتاح رزق، مسافر على الموج ورحلات أخرى، مصدر سابق، ص، 57.

وَقد حظيت السيدة العذراء -عليها السلام- بمكانة قدسيَّة، لم يرتق إليها أيّ كائنٍ تمثَّلته يد نحات فنّياً، فقد تمَّ تخصيص مواد خاصَّة ونحاتين محترفين ومبدعين لتجسيد صورة وتمثال يعبر عن مكانتها المقدسة في الكتب السماوية عامة، حتى أنَّ المتعبِّد أمام صورتها يتخيَّله الإنسان العادي في فضاء أسطوري وعالم روحاني عذري بعيد عن دنس المادة، وهو المشهد الذي صوره ووصفه العالم الأزهري مصطفى عبد الرازق في فناء إحدى الكنائس الباريسيَّة « خُيِّل إليَّ عندما لحظت فناء السيدة في ابتهالاتها وتضرعاتها أنَّ ذلك الحجز المنحوت يلين لتوسلها، وأنَّ الآفاق تردِّد صوتها المتهدج خشوعاً ونقى وأنَّ الملائكة ذوي أجنحة تحمل دعواتها إلى العالم العلوي وتحملنا مع هذه الدَّعوات فلا نرى إلَّا أرواحاً وأنوارًا...»[1] .

وكما حظيت القيم الإنسانيَّة الفاضلة بمكانة مُعتبرة في دساتير الثورات ضد الإقطاع والبورجوازيَّة، وفي مدونات كتاب التنوير، فإنَّ النحاتين قد جسَّدوا الكثير من هذه القيم في تماثيل وضعت في أحسن الميادين تكريماً للذين ضحوا في سبيلها، وتمجيدًا وتكريماً لمضامينها التي أعادت للإنسان إنسانيته وحرَّرته من قيود الذّل والرِّق.

وكانت الحرية من أبرز القيم التي جسَّدها الفَّن، فقد نحتت قطع فنية في غاية الدِّقة والجمال تعبيرًا عن دلالتها وقيمتها ومضمونها، فهي رمز لكلِّ الثورات والانتفاضات في العالم، فكلّ حركة ثوريَّة أو ثقافية تنويريَّة إلَّا وتنشد الحرية كقيمة نهائيَّة ونتيجة. ويعتبر تمثال الحرية في نيويورك نموذجاً لهذه القيمة، وهو العمل النحتي الفني الذي أهدته فرنسا إلى أمريكا بمناسبة الذكرى المئوية لثورة الأمريكية (1775- 1783) « إنَّ الأمَّة التي تعيش في ظلِّ هذا التمثال (تمثال الحرية) أمَّة حرَّة تقدس حرية الفرد في فكره و قوله وعمله إذا لم يكن فيها خطر على المجموع »[2].

وتشَّكِّل الأحداث التاريخيَّة ومواقع الحروب رموزًا في الذاكرة الجماعيَّة للأمم، تستوجب التخليد لما لها من دلالات في التاريخ النضالي من أجل الحرية والاستقلال، وتكريماً لأولئك الأبطال الذين ضحوا بأنفسهم في سبيل استقلال بلادهم أو دفاعاً عن قيم وطنيَّة وإنسانيَّة أنارت سبيل البشرية. وتخلد فرنسا وألمانيا مثلاً العديد من المناسبات التي ارتبطت بالهجمات النازية على فرنسا، وتقام النصب التذكارية على الحدود خاصَّة ويلتقي الطرفان تمجيدًا للحرية ورفضاً للظلم والاعتداء «أُقِيم تمثال عظيم مشرف على نهر الرين يسمونه تمثال جرمانيا تذكارًا للحرب

1- مصطفى عبد الرازق، من آثار مصطفى عبد الرازق (مذكرات مسافر) مصدر سابق، ص، 37.
2- فؤاد صروف، مشاهدات العالم الجديد، مصدر سابق، ص، 296.

الأخيرة الألمانية الفرنساويَّة، وهو على هيئة امرأة رافعة بيدها اليمنى التاج الإمبراطوري وقابضة بيدها اليسرى القضيب الإمبراطوري...»[1] .

ولكلِّ أمة طقوسها الخاصَّة في تخليد الأبطال والزعماء، فمن النظم والشعر إلى التماثيل والنصب، إلى معتقدات أخرى تبدو مثيرة لـ "الأنا" بغرابتها وعجائبيتها، فقد لاحظ ابن فضلان في زيارته للصقالبة، أنَّ التماثيل في الساحات العموميَّة والميادين العامة قليلة، بل تكاد تكون منعدمة، إلَّا أنَّهم يرون أنَّ التخليد يجب أن يصاحب الميت في قبره، لذلك فهم يقومون بنحت تماثيل خشبية ترافق كلّ بطل أو شجاع إلى مثواه الأخير، وتكون في أشكال بشريَّة لأنَّهم يعتقدون بأنَّها ستخدمه وتحرسه في قبره، جزاءً بما كان يفعل في دنياه « فإن كان قتل أنسانًا وكان شجاعاً نحتوا صُورًا من خشب على عدد من قتل وجعلوها على قبره وقالوا: هؤلاء غلمانه يخدمونه في الجنة »[2].

وعلى الرَّغم من إيمان "الآخر" بأنَّ التماثيل تمثِّل أحسن حالات التَّخليد بالنسبة للعظماء من مفكرين وأدباء وقادة جيوش وغيرهم، إلَّا أنَّ "الأنا" لاحظت عدم اهتمامهم وإيلائهم للحكام السياسيين الاعتبار والقيمة ذاتها التي تمنح للخالدين، فهم يعتبرون أنَّ رجال السياسة وزعماء الأحزاب والمنتخبين من المواطنين العاديين الذين يؤدون مهامهم وفق ما يتوافق مع الدساتير، وبانتهاء وظائفهم يعودون إلى صفوف عامة الناس « الشيء الرائع الذي لاحظته عيني أنَّني لم أرَّ في سويسرا أو في غيرها من البلاد الأوروبيَّة المتحضرة اسم أو رسم حاكم، ماعدا اسبانيا»[3].

أنتجت حركات التنوير المختلفة وثورات النَّهضة في فضاء "الآخر" موجة من الحريات المطلقة في حيزها الأكبر، ورفعت شعارات الحرية في كلِّ شيءٍ وفي كلِّ الحقول وطالبت بالفاء العقبات والحواجز وكسر الطابوهات، وانعكس هذا المناخ بايجابياته وسلبياته على الفنون والآداب. ولكن "الأنا" وبحكم مرجعياتها الإسلاميَّة وثقافتها العربيَّة التي تضبط مناخ الحريات بقواعد تحصيناً للمجتمع من مزالق الحريات المطلقة وسيطرة الغرائز وتحكمها في حياة الإنسان وتحديد مسار حياته، فإنَّ جدلية الفَّن والدين ما تزال قائمة، تتقاذفها الاتجاهات والأيديولوجيات، بين إباحة مطلقة وتحريم قطعي ورؤية توفيقيَّة تحاول إرضاء الطرفين.

1- حسن أفندي العدل، رسائل البشري في السياحة بألمانيا وسويسرا 1889، مصدر سابق، 14.
2- أحمد بن فضلان بن العباس بن راشد بن حماد، رسائل ابن فضلان، في وصف الرحلة إلى بلاد الترك وخزر والروس والصقالبة، سنة 309هـ - 921م مصدر سابق، ص ص، 99-100.
3- نعمات أحمد فؤاد، رحلة الشرق والغرب، مصدر سابق، ص، 110.

إنَّ "الآخر" حاول من خلال إقامته للتماثيل تخليد زعمائه السياسيين والعسكريين، دون أن يتجاهل كلّ صناع الفكر والثقافة من علماء وكتاب وفلاسفة، كما جسد نصباً لأهم القيم التي نادى بها فلاسفته ومفكريه، كدعوة عالميَّة وميثاق للإنسانية للاقتداء والمحاكاة.

المتاحف؛ جدلية العلم والفن

"Le musée est un des lieux qui donnent la plus haute idée de l'homme."[1]

رسالة كلّ متحف في العالم هي حماية التراث والأعمال الفنيَّة ذات القيمة التراثيَّة والعلميَّة والثقافيَّة التي تمثِّل ثقافة وانجازات فترة تاريخيَّة بعينها، غالباً ما تكون محليَّة ووطنيَّة، قبل أن تتحوَّل إلى التّعريف بالموروث الثقافي العالمي ضمن رسالته الإنسانيَّة. وتحرص المتاحف على تقديم الشروح التامَّة لجميع محتوياته في قوالب وأساليب فنيَّة وخطابيَّة تمتع الزائر وتفيده تاريخياً وثقافيًا، بالإضافة إلى المهمة التعليميَّة التربويَّة التي تضطلع بها المتاحف عامَّةً من حيث، تمكين الأطفال والمتعلمين من تاريخهم الوطني عن طريق الآثار والمنحوتات والمحفوظات التاريخيَّة القديمة.

وتلعب المتاحف دورًا كبيرًا في توثيق ونشر الوعي بأهمية الحفاظ على التراث الثقافي، باعتباره الهوية والذاكرة الجماعية للأمَّة، ومحفوظاته هي مواد التاريخ الثقافي والاجتماعي التي تعدّ من مكونات الهوية، بتنوعاتها وخصوصياتها المتميّزة. وتشكِّل عملية توثيق التراث الثقافي بإقامة المتاحف، بمثابة إنشاء شاهد تاريخي على أصالة الأمة وتجذرها تاريخياً.

والمتحف هو وعاء الماضي الثقافي والحضاري الذي لا يمكن تجاوزه أو العيش دونه، نظرًا للوظائف الكبيرة التي يقوم بها ويدفع إليها، فهو بالإضافة إلى احتفاظه بالتاريخ، يتكفّل بتنشيط الذاكرة الثقافيَّة التاريخيَّة وبعث روح المبادرة فيها من أجل استلهام الماضي لبناء المستقبل.

وقد تطورت المتاحف عبر التاريخ وتخطَّت مراحل الاحتواء والمحافظة على الآثار والتحف النادرة، إلى انجاز مهام تعليميَّة وثقافيَّة واقتصاديَّة. ففي المجال العلمي أنجزت متاحف للعلوم الطّبيعيَّة وأخرى للتقنيات والالكترونيات تحكي التطور التاريخي للفكر العلمي البشري، وتعرض آخر ما توصلت الابتكارات العلميَّة والتقنيَّة، وفي الميدان الثقافي تحوَّلت المتاحف إلى قاعات للعروض والمحاضرات والشروحات والتعقيبات حول كنوز المتاحف وتاريخ قطعه الفنية. وتجلب المتاحف يومياً آلاف الزائرين الذين يدفعهم فضولهم العلمي إلى الاطلاع على

1- André Malraux, *le Musée imaginaire ou la Quête de l'immortalité*, Paris (1901)

كنوز الإنسانيَّة، بالإضافة إلى المتخصصين من طلبة وباحثين، وتدرّ هذه الزيارات مداخيل إضافيَّة إلى خزينة الدولة، وتصل مداخيل بعض المتاحف إلى ملايين الدولارات.[1]

ومع التَّطور الزمني لمناهج التَّعليم والبيداغوجيا أضحى من الضرورة خروج الدَّرس التقليدي من حجرات الدراسة التقليديَّة والانفتاح على العالم، وكان المتحف أول هذه الفضاءات التعليميَّة بمحتوياته التاريخيَّة والعلميَّة والأدبيَّة. فأصبحت القطع التراثيَّة مفتاحاً لمواد التاريخ يكتشف من خلالها المتعلم، كيفيات نشأة الحضارات وتطورها، وغدت متاحف العلوم الطبيعيَّة بما تحتويه من مجسمات اصطناعيَّة أو من مواد محنطة مخابر علميَّة، تنجز فيها التجارب ويتمّ استخلاص النتائج.

وقد أنشأت الدول المتطورة متاحف خاصَّة بالعلوم والحضارات، وقامت بإنجاز مواد ومجسمات محاكية للمخلوقات المنقرضة عبر الأزمنة حتَّى تتمكَّن أجيال المتعلمين من الاطلاع عليها، تطبيقاً للنظريات التربويَّة الحديثة التي تجعل من التعليم المرئي، وسيلة ذات فعاليَّة ومردوديَّة تعليميَّة، أقوى وأنجع من الوسيلة التقليديَّة في التعليم التي تعتمد على الشرح النظري الصافي.

وقد أدرك المربون الدَّور الهام الذي تقوم به المتاحف على اختلاف أنواعها، فحرصوا على مرافقة التلاميذ وتنظيم الزيارات المدرسيَّة للمتاحف لإتاحة فرصة التَّأمل بعمق والتفكير بحرية والاستنتاج برغبة ودقَّة والقيام بكلِّ ما من شأنه أن يساعدهم على حسن تكوين شخصياتهم بالإضافة إلى تدعيم استظهار القدرات النفسيَّة المكبوتة وتنمية طاقاتهم الفكريَّة وتنمية الحِّس الجمالي والذَّوق الفني والوعي الحضاري لديهم وتكشف طاقاتهم وتنمية ميولهم وهواياتهم.

وتزخر دول العالم المتقدم كلها بمتاحف علميَّة، تحاكي المعاهد والجامعات الكبرى من حيث تقديم المعلومة العلميَّة، بطريقة مباشرة تعتمد على المشاهدة والمعاينة واستخدام وسائل الإيضاح الطَّبيعيَّة التي تمكِّن المتعلم من التعامل المباشر مع المادة التطبيقيَّة. « يعتبر متحف الاكتشافات بباريس منذ افتتاحه سنة 1936 من أهم المتاحف العلميَّة في فرنسا، وهو يمثل أقصى ما وصلت إليه الحداثة (nec plus ultra) »[2] ومتحف الاكتشافات عبارة عن سلسلة ممتدة من المتاحف المتخصِّصة، وتحتوي على متحف خاصٍّ بالصناعة وآخر بالفنون والحرف وثالث بالتاريخ والحضارات القديمة وأخيرًا متحف العلوم والتاريخ الطبيعي، وتتنافس الدول العظمى

1- بلغ عدد زوار متحف اللوفر (Louvre) بباريس سنة 2015، ثمانية ملايين و سبعمائة ألف زائر (8.7 مليون زائر) يتوزعون بين الأمريكيين في المقدمة، ثم الصينيين (عددهم في تزايد) ثم الإيطالين والبرازيليين وأخيرا الانجليز. ينظر النشرية الخاصة بالمتحف:

LOUVRE, Communiqué de presse, Fréquentation, Année 2015

2- Bernard Schiele, *Les Musées scientifiques, Tendances actuelles de l'éducation scientifique non formelle*, Revue international de l'éducation de Sèvres, N^e 14,1997, p, 110.

في إقامة متاحف علميَّة ذات تركيبَّة بشرية متخصصة وتشتمل على مواد ومحتويات هامة لتكون مصدرًا علمياً واقتصادياً.

وتحوَّل مفهوم المتحف من الفضاء التقليدي الذي يحتفظ فيه بالمواد القديمة، من آثار الحضارات العتيقة، إلى علمٍ تخصصي له قواعده وأسسه، ويدرس في أعرق الجامعات، ووضع المختصون مفردات علم المتاحف (muséologie) الذي تعود جذور نشأته وتأسيسه إلى سنة 1950 «تفرض التَّحولات الاجتماعية والسياسيَّة العالميَّة إعادة النَّظر في جملة من الظواهر التقليديَّة، فسرعة انتقال المعلومة وتطور لغة التواصل وطرائق التفاهم، وتعميم استعمال الحاسوب، كلها مؤشرات تدعو لتطوير وتطويع مهمة المتاحف لتنتقل من مجرد عملٍ تطبيقي بسيط إلى علم مستقل »[1].

لم تعد المتاحف في عصر الثقافة والتنوير مجرد أروقة وخزائن لحفظ وعرض الآثار الموروثة عن الأجداد والحقب التاريخيَّة المختلفة، سواء البشريَّة أو الجيولوجيَّة، وإنَّما تحوَّلت إلى مصادر للمعارف المختلفة، وتحوَّلت إلى مؤسسات تربويَّة وعلميَّة تتكّفل بتقديم العلوم والثقافات، بالإضافة إلى تلقين الطرائق الحواريَّة من خلال عمليات التواصل المباشر بين المرشدين والزوار المتعلمين، وبفضل تنوع الوظائف في المتاحف وتخلصها من الوظيفة التقليديَّة التي رهنت المتاحف في خدمة وحيدة لا تتعدى أنَّها مجرد قاعات العرض، أصبحت مع الأدوار الجديدة منارات للعلم والمعرفة، يتدافع الناس بمختلف شرائهم وطبقاتهم حول أبوابها « ولكننا عند باب المتحف انتظرنا طويلاً في طابور طويل ودخلنا والطابور لا ينفض، هنا الفَّن للناس خبزهم والمتحف قبلتهم... لا مخزن أثار..»[2]. فالثقافة الجديدة التي صاحبت التقنيات والثورات العلميَّة عند "الآخر" جعلت من الفنون عموماً وسائل للمعرفة والتَّرفيه والتسلية، تؤدي وظائف نفسيَّة واجتماعيَّة، بالإضافة إلى كون العلاقة الحتميَّة بين الفنون والعلوم، فتجاوزًا لحدوث الاختلالات في البنيّة العامة للشَّخصيَّة، وجب التوفيق بين العالمين الفني والتقني، وهو ما حرصت عليه ثقافة "الآخر" من خلال التجديد في وظيفة المتحف الرئيسية، فأصبح فضاءً ضرورياً لا يختلف عن بقية الضروريات والحاجيات المركزيَّة للإنسان.

وللمتحف في فضاء "الآخر" وظائف متعددة ومتنوعة، لا تتوقف عند استعراض تاريخ الأمَّة للأجيال حفاظاً على هويتهم، وكانت المعروضات لا تتجاوز حدود قطع صخريَّة أو خشبيَّة أو عبارة عن بعض المنسوجات والأواني التي استخدمت عبر مراحل التاريخ. وإذا كانت لهذه

1- DOTRAM, *La Muséologie, science ou seulement travail pratique du musée*? Revue de débat sur les problèmes fondamentaux de la muséologie, Stockholm, 1980, Suède, p, 4.

2- نعمات أحمد فؤاد، رحلة الشرق والغرب، مصدر سابق، ص، 73.

المعروضات وظيفة تاريخيَّة لا يمكن إنكارها، من حيث أنَّها تقدم صورة عن تاريخ فترة أو حقبة بعينها، فإنَّ المتاحف المعاصرة، خضعت لاستراتيجيات ومخططات حدَّدت وظيفتها الجديدة، فقد صمَّم المتخصصون في الفنون المتحفيَّة، وظائف تربويَّة وثقافيَّة وتاريخيَّة، يتكَّفل المتحف بانجازها وتحقيقها، ويبقى على رأس أولوياتها المحافظة على الهوية من خلال تقديم معالم التاريخ ومظاهره للأجيال بإدخال الطرائق الحديثة في العرض والتقديم.

ووجود المتاحف في الفضاءات المختلفة لـ"الآخر" وفي عواصمه الحضاريَّة دلالة على الرقي الحضاري والحِّس الثقافي، فالآثار والمعالم التاريخيَّة والمنحوتات والقطع الأثريَّة، رسائل ثقافيَّة ذات محمولات حضاريَّة ومعاني ثقافيَّة تعبِّر عن المستوى العلمي والنمو العقلي لأمَّة عبر مسار تطورها الحضاري والفني. وتدرك المجتمعات الراقيَّة الدلالة الحضاريَّة للمتاحف ولذلك تقوم بالتحسينات والتجديدات اللازمة لجعله من الفضاءات الدائمة الحضور والإقبال لإيمانها بأنَّ معادلة الماضي والحاضر مُتلازمة التواصل، فالتعانق بين الأجيال يكون بربط العلاقة بين الفترتين الماضية والحاضرة، ولكن بآليات جديدة ومناهج حديثة تجعل من قراءة الماضي حافزًا لبناء المستقبل.

وقد انتبهت "الأنا" إلى كثرة المتاحف وجمالها الهندسي ومواقعها الجغرافي الذي يتربع على أجمل الأماكن وأحسنها في عواصم "الآخر" وذلك دليلٌ على عظمة تاريخها ومنجزاتها الحضاريَّة، فالمتحف سمة من سمات عراقة التاريخ والوجود، وهوية الدَّولة التاريخيَّة والثقافيَّة والوجوديَّة، فلا تخلو منظومة ثقافيَّة عريقة ذات جذور في التاريخ والجغرافيا من امتلاك فضاء يدّل على عظمتها وتاريخ وجودها، ولذلك تتنافس الحواضر العالميَّة في إنشاء فضاءات الوجود والحضور عبر التاريخ « المتاحف والمكاتب دليل محسوس على ارتقاء أمَّةٍ وانبساط ظلّ سلطانها وعظمة تاريخها الغابر والحاضر وناهيك بانكلترا أعظم حكومات الأرض بمستعمراتها»[1].

وترتبط المتاحف في وظيفتها التقليديَّة بإبراز عناصر الهوية الوطنيَّة، من خلال عرض معالم التاريخ مجسمة في أشكال وقطع فنيَّة، أبدعتها يدّ الإنسان عبر عصور تواجده ووجوده، ككائنٍ فاعل ومجتهد وفق معايير زمانه وقيمه ومستواه الفكري والحضاري. فتصبح منجزاته شاهدًا على تطوره التاريخي والمعرفي ولذلك يقف الزائر أمام تلك المشاهد مُقيما المستوى العقلي الذي بلغه الإنسان عبر الزَّمان والتاريخ ثم يشعر بمدى قوته في مصارعته لقوى الطَّبيعة ويختم بالاعتزاز بتاريخ أجداده.

1- محمد كرد علي، غرائب الغرب، ج2، مصدر سابق، ص، 59.

وتبقى الأمم العريقة تستشف وتستنبط الدروس والمواعظ من تاريخها الذي يشكِّل هويتها الوطنيَّة ويحفظ خصوصياتها الثقافيَّة التي تميّزها عن الأغيار وتشكِّل ثقافة الاختلاف. وتلعب الخصوصيات الثقافيَّة دورًا أساسياً في الحفاظ على الهوية وتحصينها من الاندثار والانصهار في الثقافات الوافدة التي تمتاز بالقوة وسرعة الانتشار، ممَّا يهدِّد الأمَّة في كياناتها الأصليَّة وينذر بزوالها ونهايتها.

فثقافة الممانعة لا تكون بالانزواء والمقاطعة والتنازل عن سنة التدافع الحضاري، فغالباً ما تكون الهويات الراسخة والمتجذرة في أصحابها أكثر مقاومةً ودفاعاً، وأكثر مناعة من الذوبان والتماهي مع "الآخر". وهذا التَّحصين لا يتحقق إلا بمعرفة عناصر التاريخ وأهم محطاته التاريخيَّة التي تدفع بـ"الأنا" إلى الإيمان بمآثره التاريخيَّة، ثم تؤسّس عليه رؤية استشرافيَّة جديدة تكون دافعاً نحو المستقبل، تحرّر وتعتق من أغلال الماضي السلبي وتحتفظ فقط بإرادة التغيير ودواعي التَّقدم والنهضة، فتكون هذه الاستراتيجيات حمايةً وتحصيناً له من الذوبان والزوال.

وتلعب المتاحف دورًا أساسياً في ترسيخ قيم الهوية والمواطنة، ولذلك يحرص اليابانيون على هويتهم الوطنيَّة، ويسعون إلى معرفتها والمحافظة عليها، خاصَّة بعد دخولهم غمار المنافسة العالميَّة مع أقوى الأمم المتقدمة حضارياً وتقنياً، فقاموا بإنشاء المتاحف وفق معايير علميَّة وتاريخيَّة، فهي فضاءات معرفيَّة كبيرة بعرضها للعلوم والمعارف ومواكبتها للاستمرارية التكنولوجيَّة، وفي نفس الآن هي انعكاس للماضي وللحضارة اليابانيَّة وتاريخها بخيباته وانكساراته وانتصاراته ليكون درباً ونبراساً للأجيال الجديدة، فتجمع بين جماليات الماضي ورهانات المستقبل « بل إني لاحظت أنَّ عدد اليابانيين الذين يزورون المتحف أكبر بكثير من عدد السياح الأجانب، ولاحظت أيضاً أنَّ الياباني يقرأ الصور ويتأمل طويلاً ويسجِّل تأملاته في مفكرة صغيرة، أمَّا السائح فهو يلتقط الصور و يمرُّ على المعروضات كأنَّها مجرد لوحات أو تماثيل لأحد الفنانين »[1].

ويرى غالي شكري في زيارته لليابان، أنَّ الشَّعب يولي اهتماماً بالغاً للذاكرة التاريخيَّة، فهو يسعى لمعرفة تاريخه من خلال متحف "هيروشيما" الذي يقصده آلاف الزائرين من مختلف الشرائح والطبقات الاجتماعيَّة، ولكن دون تعيقهم همجيَّة الأمريكيين عن بناء دولة قوية

1- غالي شكري، الحلم الياباني، ط1، دار ومطابع المستقبل،1994، الإسكندرية، ص ص، 83-84.

«والمدارس اليابانيَّة والجامعات تبعث بتلاميذها طلابها -طوال العام- إلى هيروشيما ومتحفها في رحلات لا تنقطع »[1].

واتَّجهت الولايات المتَّحدة كدولة ناشئة، قياساً لتاريخ الحضارات، ولكنَّها متعددة الأجناس والأعراق والثقافات إلى إنشاء المتاحف المتخصِّصة، فجعلت لكلِّ علمٍ متحفه الخاص، واضعةً إمكانات مذهلة في عمليات الإنشاء، فبنت متاحف تعتبر الأجمل عالمياً سواء من حيث المعمار أو التكنولوجيات المستخدمة والموظفة داخل هذه الهياكل لتكون وسيلة تعليميَّة ومعرفيَّة وترفيهيَّة. ولم تترك فئة بعينها إلَّا وأنشأت لها متحفها الخاص، فكانت المتاحف المتخصِّصة أولاً حسب العلوم والمعارف، ثم تلتها المتاحف الأخرى المخصَّصة للأطفال والتي تجمع بين العلم والتربية والترفيه، ضمن البيداغوجيا الجديدة حول تعليميَّة المتاحف. فتمَّ تجهيز متاحف الأطفال بمواد تعليميَّة وألعاب تربويَّة تتماشى مع مختلف القدرات العقليَّة، وبإشراف متخصصين في المتاحف، يجمعون بين ثقافة التراث وتعليميَّة الآثار. وقد أعطت هذه الطرائق نتائج باهرة في الحقل التعليمي وأصبح الأطفال يتشوقون للدروس التفاعليَّة التي تجمع بين التعليم والترفيه والثقافة، وبهذه الوظائف الجديدة تكون المتاحف قد تجاوزت الوظيفة التقليديَّة التي تقيّدها ضمن عرض الآثار والمنحوتات القديمة « وأمَّا شارع (برودواي) فهو الشارع الأشهر في دنيا الفن والثقافة، فبين السينما والأخرى تجد مسرحاً أو متحفاً أو معرضاً أو مجمعاً للفنون يضمّ كلّ ما يمتّ للثقافة بصلة »[2].

ولا تتوقف المنافسة العالميَّة في ميدان المعرفة، بل تزداد حدّتها مع مرور الأيام والشهور، فقد أصبح الاستثمار العلمي من أشدّ الأسواق منافسة، فالدول جميعها تسعى للتفوق والتميّز، فامتلاك متحفٍ كبير ونوعي من حيث المحتويات والمواد، يعني التَّحكم في الهوية من ناحية التراث، ويعني أيضاً إيلاء العلوم والمعارف الأهمية اللازمة باعتبارها مفتاح التَّقدم والتَّمدن.

فالاقتصاد اليوم يسير ويوجه بالمعرفة وعن طريق المعرفة، وتدخل المتاحف من حيث التنسيق والتسيير والتوجيه والمهام العامة في دائرة اقتصاد المعرفة الذي ينمي قدرات الذَّكاء والابداع، ويهتم بربط شبكات الابتكار بالمؤسسات ذات التجديد الدائم والمستمر.

وهذا النوع من الاستثمار المعرفي تفطنت إليه الدَول المتقدمة وقامت بتهيئة المناخات المناسبة لنجاحه، ليكون بديلاً عن الاقتصاد الكلاسيكي، الذي يستند على الأسس التقليديَّة في المعاملات

1- غالي شكري، الحلم الياباني، مصدر سابق، ص، 83.
2- هشام الحديدي، نيويورك أول مرة، مصدر سابق، ص، 22.

التجاريَّة. وتضم منظومة اقتصاد المعرفة والإدارات المعرفيَّة على تسويق كلّ ما له صلة بعوالم الاستشراف والمستقبليات، ومن بين أهم الأسس التي يقوم عليها الاقتصاد المعرفي التعليم وقوته لأنّه العامل الأهم في الإنتاجيَّة التنافسيَّة، ولأنَّ التعليم قد خرج من مصادر المعرفة الأحادية التي تجعل من المدرسة والمعلم المصدر الرئيسي للمعرفة والتعليم، وأصبح التعليم منفتحاً على منابع كثيرة ومتعدّدة، أصبحت المتاحف من مصادر التعليم والإنتاج العلمي بما تتيحه من معلومات متنوعة وفي حقول مختلفة.

ودخلت المتاحف باب الاقتصاد حين انفتحت على العلوم والتعليم، فتحوَّلت إلى بنية اقتصاديَّة، فقد أثبتت الدراسات والبحوث حول الثروات الطبيعيَّة، أنَّ المعارف وما يتعلق بها من اقتصاد سواء في إنتاج البرامج التعليميَّة أو الحاسوبيَّة أو إنتاج الكتب والصناعات القائمة على العلوم هي الثروات الأكثر بقاءً واستمراريَّة. ومع هذه التحولات العميقة في البُنى الفكريَّة والاقتصاديَّة العالميَّة تحوَّلت المتاحف من مجرد قاعات وصالات كبيرة للمعروضات إلى مراكز بحثيَّة ومدارس تعليميَّة ومعاهد فنية، يقصدها التلاميذ من كلِّ مكان. وقد واكب المتاحف التطورات العلمية الحاصلة في العالم، فتقمصت أدوارًا جديدة ووظائف مركزيَّة وأساسيَّة في تقديم العلم والثقافة، بعدما كانت وظيفتها لا تتجاوز عرض المنحوتات القديمة وكتابة معلومة بسيطة لا تتعدى التَّسمية والتاريخ، ورافق هذا التغيير أن أصبحت الوجهة المفضلة لطلاب العلم والمتخصصين والباحثين على اختلاف مستوياتهم وأعمارهم وبواعثهم ودوافعهم العلميَّة.

وتحقيقاً لهذه الأبعاد العلميَّة والاقتصاديَّة أنشأت روسيا متحفها الوطني الذي يعتبر من أكبر المتاحف العالمية وأغناها من حيث المواد المحفوظة والمعروضة من لوحات وقطع فنيَّة. بالإضافة إلى بقية الأنشطة الثقافيَّة والتعليميَّة الأخرى، إذ يحتوي المتحف على أشهر مجموعة رقص للبالي في العالم وعلى أحسن اوركسترا للموسيقى الكلاسيكيَّة وأقدمها وهي (Orchestre philharmonique) التي تأسست سنة 1882، ويعدّ المتحف القومي الروسي المعروف باسم متحف الارميتاج [1] الذي تجاوز من حيث المساحة الجغرافيَّة والحيّز المكاني والمحتويات كلّ متاحف العالم ويصنّف من بين أحسن المتاحف الأكثر زيارة في العالم « والغريب أنَّه قلما يرد ذكر متحف (لارميتاج) في معرض الحديث عن المتاحف الكبرى علماً، أنَّه في نظر العارفين أعظم متاحف الأرض... ويذهب بعضهم إلى القول أنَّه لو جمعت كلّ كنوز متاحف اللوفر في

1- يقع متحف لارميتاج (Le Musée de l'Ermitage) في سان بيترسبوغ، بروسيا وهو من اكبر وأقدم المتاحف والمعارض في العالم ، افتتح سنة 1852، ويحتوي على ملايين القطع الفنية. وله فروع متعددة في العالم خاصة في أمستردام ولندن وايطاليا ولاس فيغاس بأمريكا.

باريز وبريطانيا والبرادو في مدريد لما عادلت ما في متحف لارميتاج، والظريف حول هذا المتحف أنَّ القياصرة في العهد القديم كانوا مولعين بجمع التحف الثمينة وكانوا يبعثون برسلهم إلى مدن الغرب لاقتناء اللوحات الفنيَّة القيمة، وجاءت الثورة الحمراء فأبقت على كلِّ تلك المجموعات وزادت عليها بما صادرت من مجموعات النبلاء والأثرياء... وكنوزه موزعة في ثلاثمائة وخمسين قاعة في عدة أبنية متجاورة »[1].

وقد صدق جرجي زيدان حين أطلق على المتاحف، صفة المستودع العام للعلوم، فـ"الآخر" يجمع بين التاريخ والعلم، وحتَّى يؤدي التاريخ دوره وظيفته في المحافظة على هوية الدَّولة والتَّعريف بتاريخها لابد له من إمكانات علميَّة ومنهجيَّة تقدمه للمتلقي ضمن صياغة فنية، تعتمد عناصر التشويق والإثارة والموضوعيَّة، كوسائل للحجاج والإقناع. والمتاحف بجماليات قاعات العروض و استفادتها من تطور مختلف العلوم وخاصَّة السينيمائيَّة بتقنياته المتطورة فيما يتعلق بالديكور ولواحقه من إضاءة وإشارات ووضعيات أصبحت من الفضاءات الأكثر جاذبيَّة للزائرين والمتعطشين للمعرفة التاريخيَّة.

وفي الميدان العلمي فتحتوي جميع المتاحف الكبيرة على قاعات جانبيَّة مخصصة للمعارض العلميَّة، تمَّ إنشاؤها استجابةً لطلبات جمهور المتعلمين الذين زاد شغفهم العلمي وشوقهم للتَّعلم، فجاءت هذه القاعات الجزئيَّة ضمن مشروع المتحف/الأم، الذي تتفرع منه مرافق تستقطب المتعلمين على اختلاف أعمارهم سعياً وراء التعليم التفاعلي المباشر الذي يوظف جميع الوسائل في العملية التعليميَّة، انطلاقاً من الحواس كلّها ووصولاً إلى الوسائل التعليميَّة المادية «المتاحف أو مستودعات التحف والآثار لمنفعة الجمهور من مستحدثات هذا التَّمدن، اتخذته الأمم الراقية وسيلة لتوسيع معارف الناس »[2].

وبفضل التَّطور العلمي الكبير في ميدان البيولوجيا والعلوم الطبيعيَّة وتقنيات التحويل والمحافظة، فقد تمَّ تحنيط أصناف كثيرة من الحيوانات الطبيعيَّة أو محاكاة أنواعها صناعياً خاصَّة تلك الأصناف المنقرضة، أو إعادة تركيب أجزائها التي تمَّ العثور عليها بعد عمليات الحفريات الأثريَّة التي شملت البحث عن حيوانات الحضارات البائدة أو العصور القديمة، كالديناصورات والحيتان وغيرها، ويتمّ عرضها بجماليات كبيرة في قاعات العروض المتخصصة لتاريخ العلوم والحضارات الطبيعيَّة. وتحوَّلت هذه الفضاءات إلى منابر علميَّة

1- جمال الفرا، ثلاث سنوات في بلاد لينين، ط1، مطبعة الداودي،1411هـ-1991م، دمشق، ص ص، 9-10.
2- جرجي زيدان، رحلة إلى أوروبا 1912، مصدر سابق، ص، 59.

وأصبحت قاعاتها ميادين لتقديم المحاضرات والدروس حول التاريخ القديم للكائنات والنشأة، ويتناوب على زيارة هذه الأماكن كبار الباحثين والعلماء المتخصصين ويلتقون مع التلاميذ من طالبي العلم الذين يفضلون التعلم عن طريق الاحتكاك والملامسة والكاشفة المباشرة، وقد قُدِّر علماء البيداغوجيا هذه الطرائق التعليميَّة وثمّنوا مردودها العلمي في اكتساب المعرفة « شاهدت منها متحف الحيوانات المصَّبرة، فرأيت منها ما لم يخطر ببالي من كثرة أجناس الحيوانات البرية والبحريَّة والهوائيَّة وعاينت متحف آخر يشتمل على نموذج للأدوات المنزليَّة المعاشية لأهل سويسرا القدماء...»[1].

ولا تقف حدود "الآخر" عند حدود إنشاء المتاحف وبنائها واختيار مواقعها المناسبة، للتباهي السياحي والديكور الجمالي للمدينة، بل تجاوزه إلى إلحاقه بالمرافق العلميَّة والتعليميَّة التي تستقطب الزوار والمتعلمين، بما يشمل من محتويات وما يضمّ من مواد متنوعة. وتحرص الدول المتطورة في إنشائها للمتاحف العلميَّة على اقتناء كلّ الكائنات والمخلوقات النادرة وتنفق الأموال في سبيل جعل المتحف شاملاً لكلِّ ما في الكون من مخلوقات وكلِّ ما لم يعثر عليه في الحدائق العامة المخصصة للحيوانات، يجدها الزائر للمتحف في شكلها المقلد أو المحنط « ذهبنا إلى محلة الحيوانات والحجارة، فوجدنا هناك جميع أنواع الوحوش والطيور والدبابات البريَّة والبحريَّة، كلّها مجوفة بعد موتها محشوة بما يحفظ جلودها من الفساد... وكذلك جميع أنواع المعادن والحجارة الموجودة بايطاليا »[2].

وتتسابق ثقافات "الآخر" في بسط النفوذ الثقافي والسَّيطرة العالميَّة والانتشار الكلّي في العالم، وتعدّ المتاحف من وسائل نشر الثقافة الوطنيَّة والتَّعريف بها، لذلك تسعى حكومات "الآخر" في سياساتها الثقافيَّة إلى إنشاء متاحف تعرض فيها ثقافتها وتاريخها، لتقد دليلاً على عراقتها وقوتها وشدَّة نفوذها الثقافي والعلمي، وهي بذلك تقدم دعوة ورسالة للعالم للاقتداء والاحتذاء وحتَّى التقليد. وللأمم المتطورة تقاليد ثقافيَّة بعينها متوارثة عبر الأجيال المتعاقبة، لم تتغيَّر ولم تتبدَّل حيث تنزل ضيوفها في أجمل الأماكن ثم تبرمج لهم زيارات تعريفيَّة بتاريخها ومعالمه وغالباً ما تكون المتاحف أول هذه الأماكن والفضاءات التي تجسد العراقة والأصالة والهوية « ورأينا بهذه

1- حسن أفندي العدل، رسائل البشري في السياحة بألمانيا وسويسرا 1889، مصدر سابق، ص، 32.
2- سليم بسترس ،النزهة الشهية في الرحلة السليمية، 1855، مصدر سابق، ص، 63.

المدينة دارًا يسمونها دار التصاوير، ملآنة بالتصاوير المنحوتة من الرخام والمرمر الجيد... والتي لا فرق بينها وبين الآدمي »[1].

ومهما كانت العلاقة بين الدين والفَّن في مرجعيَّة "الأنا" وجدلية الإباحة والمنع، فإنَّ "الأنا" لم تنكر الجوانب التعليميَّة والفوائد العلميَّة التي تقدِّمها المتاحف من عرضها لمختلف العلوم والمنحوتات، خاصَّةً بعد التطور العلمي الكبير الذي حدث في ميدان الطبيعيات وعلومها، حيث تحوَّلت الحيوانات المنقرضة والميتة إلى مجسمات مصبَّرة تستخدم كوسائل إيضاح لطلبة العلوم بمختلف تخصصاتهم « والحاصل أنَّ فيها (يقصد متحف الطبيعيات) من التصاوير والتماثيل وأشكال الناس وصور الحيوانات ما يُحيّر البصر والبصيرة »[2].

وكانت "الأنا" تخضع ما تراه وتعاينه معاينةً مباشرة على غربال المرجعيَّة الإسلاميَّة، فتبدي رأيها الذي يتوافق في الغالب مع رؤية الفقيه للمسائل والقضايا، ولكنَّها اكتفت في تعامله مع المتاحف ومعروضاتها، بالإشارة إلى المكانة التي تحتلها محلات "التصاوير" وعظمة ما وصل إليه الإبداع البشري في الصناعة والمهارة والجودة والكثرة أيضاً « وأمَّا قصر لوفر... وفيه من التصاوير والتماثيل ما لا يُحصى، فيها أجسام من الحجارة ونحوها ومنها نقوش وقوم، فكان هناك كثير من صورتي مريم وعيسى بزعمهم وتصاوير صور الماضين من سلاطينهم وتصاوير صور اليونانيين »[3].

ومع التَّطور العلمي المتسارع والحاجة إلى التَّخصص الدقيق وربحاً للوقت واستغلالاً له، حرصت الدول المتقدمة على إنشاء متاحف متخصصة، يتكفل كلّ واحدٍ بعلم أو فنّ بعينه تسهيلاً للوصول إلى المعرفة وتلبية للأذواق والميول « في باريس نحو أربعين متحفاً... منها متاحف عامة فيها كلّ أنواع التحف ... ومنها متاحف فنيَّة يراد بها تنشيط الفنون الجميلة... ومتاحف حربيَّة لعرض الأسلحة... ومتاحف علميَّة أو هي معارض لعرض المجاميع الجيولوجيَّة والتشريحيَّة والحيوانيَّة والنباتيَّة، ومتاحف دينيَّة يراد بها الاحتفاظ بالآثار الدينيَّة الكنائسيَّة... ومتاحف تاريخيَّة وغيرها...»[4].

1- سليمان بن صيام، أحمد ولد قاد، محمد بن الشيخ الفغون القسنطيني، ثلاث رحلات جزائرية إلى باريس، مصدر سابق،ص، 30
2- أبو الجمال محمد الطاهر بن عبد الرحمن الفاسي، الرحلة الإبريزية إلى الديار الإنجليزية، مصدر سابق، ص، 29.
3- محمد بن عبدالله الأندلسي التطواني، رحلة الصفار إلى فرنسا، مصدر سابق، ص، 223.
4- جرجي زيدان، رحلة إلى أوروبا 1912، مصدر سابق، ص ص،61-62.

المسرح؛ الآخر بين الجد والهزل

« Une pièce de théâtre, c'est quelqu'un. C'est une voix qui parle, c'est un esprit qui éclaire, c'est une conscience qui avertit ». [1]

كان المسرح حاضرًا كشكلٍ من أشكال التَّعبير الثقافي والاجتماعي والتربوي ووسيلة من وسائل الإيصال والتواصل مع النَّفس ومع الآخرين في مختلف العصور والأزمنة وفي كلِّ الأقطار والأمصار، وتنوعت أشكاله خضوعاً لفعل التَّطور الحضاري والثقافي للشعوب والأمم، وتبعاً للإبداع الأدبي والفني الذي لا يتوقف عن التجديد.

فمنذ أنْ نشأ عند الإغريق في معابد أثينا، ومن رحم الاحتفالات الدينيَّة المحتفية بالآلهة « إنَّ (الكوميديا) أو التمثيليات الهزلية نشأت في الأصل في بلاد اليونان على اثر حفلات العبادة والتَّكريم التي كانت تقام لإله الخمر(باكوس) فكانت تنظم حفلات صاخبة في جميع القرى وحول بساتين الكروم في موسم جني العنب وإعداده لصناعة الخمر »[2] وإلى غاية اليوم، لا يزال المسرح مقياساً لنمو الشعوب الفكري ودليلاً على تطورها وتحضرها ونمائها، لأنَّه يستَّمد موضوعاته من الحياة وصيرورتها، ويستمد قوته من تشكّل الثقافات السائدة ويستمد تأثيره من تأقلمه مع مُختلف العصور وتطوراتها، متحدياً كلّ الفنون المنافسة والتي تستخدم أقوى وأكبر المؤثرات وآخر النتائج التقنيَّة في حقول الصوتيات والديكور والحيل البصريَّة.

والمسرح الإغريقي هو الأساس الأول للفَّن المسرحي ومهده ونواته، وكلّ المسارح التي أُنشئت كانت محاكاةً وتقليدًا له وكلّ المسرحيات التي أُلفت ومُثِّلت كانت وفق القواعد والضوابط التي حدَّدها نقاد المسرح ورواده عند اليونان، فإلى اليوم ما زالت القوالب الفنيَّة للمسرح اليوناني، الكوميديا والتراجيديا هي الوعاء الذي تصبّ فيه الأفكار المسرحيَّة والموضوعات بصفة عامَّة .

وقد نشأ النوعان الكوميديا والتراجيديا من الطقوس والمعتقدات الدينيَّة لليونانيين الذين « اعتادوا أن يقيموا له (باخوس اله النَّماء والخصب) حفلين أحدهما في أوائل الشتاء، بعد جني العنب وعصر الخمور، ويغلب عليه المرح وتنشد فيه الأناشيد الدينيَّة، وتعقد حلقات الرَّقص، وتنطلق الأغاني، ومن هذا النّوع المرح نشأت الملهاة (الكوميديا) والحفل الثاني في أوائل الربيع حيث تكون الكروم قد جفت وتجهمت الطبيعة، وهو حفل حزين ومنه نشأت المأساة (التراجيديا) »[3].

1- Victor Hugo, *Faits et croyances*.
2- لطفي فام، المسرح الفرنسي المعاصر، مطبوعات مكتبة الإسكندرية، 1998، الإسكندرية، ص، 11
3- عمر الدسوقي، المسرحية، نشأتها وتاريخها وأصولها، دار الفكر العربي، د ت، ص، 5.

ولقد رافق المسرح الإنسان في رحلته الثقافيَّة الطويلة الممتدة تاريخياً في أعماق الوجود البشري، والتي تكشف عن مختلف المعتقدات والأنساق الاجتماعيَّة التي كان يعيشها ويطورها بتطور أوضاعه الاقتصاديَّة والاجتماعيَّة والسياسيَّة وغيرها. فكان المسرح المرآة الكاشفة لكلِّ تلك المراحل متأثرًا عارضاً شارحاً أو مؤثرًا مشاركاً في بلورتها ونشرها. وبذلك تبوأ المكانة الأساسيَّة في التوعية والتنشئة والإصلاح والإرشاد والنقد. كما حمَّل نفسه مسؤولية إنجاز المهام النقديَّة والإبداعيَّة التي تتصدَّى لها الثَّقافة وتطرحها ضمن فعاليات التَّغيير الاجتماعي والثقافي.

فالمسرح بأنواعه وأشكاله ولغته مرتبطٌ مُنذ بداية تاريخه بقضية الإنسان الوجوديَّة وما يتعلق بهذا الوجود من إشكالات وجدليات، فصور صراع الإنسان مع نفسه ومع الطَّبيعة ومع قواها، التي ظلَّ الصراع معها إلى الآن في مدٍّ وجزرٍ وتلازم وتناسق وتناغم حسب درجات الصراع ونوعه.

وبالعودة الى نشأة المسرح العربي، فإنَّ آراء النقاد ومؤرخي الأدب تتضارب وتتباين وتتناقض أحياناً، بيْن مُعتقِدٍ بأصالة هذا الجنس والقالب الأدبي قياساً بالموروث الشَّعبي من تمثيليات خيال الظلِّ والصندوق العجيب وغيرها من الحكايات الشعبيَّة، وبين رؤيةٍ ثانيةٍ تذهب إلى أنَّه فنّ حديث وليد الاتصال بالغرب عن طريق التَّرجمة أولاً ثم البعثات، وهو نوع غريب عن التربة العربيَّة لسببين أساسيين الأول أنَّ العرب أقوام رُحلٌ يسعون ويبحثون عن الماء والكلأ لدوابهم، والمسرح من الفنون التي تتطلب الاستقرار، أمَّا السبب الثاني فيتعلق بارتباط المسرح اليوناني بالوثنية التي يحرمها الإسلام.

وإذا كان المسرح العربي يرتبط بإشكالية النّشأة والظهور، فإنَّ مسرح "الآخر" ومع بداياته الدينيَّة الوثنيَّة والكنسيَّة، قد ارتبط بالحياة الثقافيَّة والاجتماعيَّة والسياسيَّة. وبات حركة ومذهباً وصناعة تسترعي اهتمام وعقل ووعي الإنسان الغربي بوصفه، فعلاً ثقافياً ضرورياً، قد يرقى إلى درجة الحتمية الوجوديَّة في حياة الفرد، بما يقدمه من إبداع يجمع بين جماليات الصناعة المسرحية والمضمون الفكري المتعدِّد والمتنوع.

وقد احتل المسرح الأوروبي لفترة طويلة من الزَّمن مكان الصدارة في تاريخ الفنون على اختلاف أشكالها، واستقطب في مراحله الأولى جمهور الصفوة والنبلاء من البرجوازيين والنخب الثَّقافيَّة، وهذا منذ القرن السابع عشر، ولكن التَّحولات الاجتماعيَّة والسياسيَّة والثقافيَّة والأيديولوجيَّة خاصَّةً، غيرت النظرة للفنون المسرحيَّة التي تحوَّلت إلى منابر للتَّغيير

الاجتماعي والسياسي، وتمَّ توظيفها لتفكيك وخلخلة العديد من القضايا، التي شغلت الرَّأي العام بصفة عامة، أو أثارت اهتمام المفكرين والفلاسفة بصفة خاصَّة.

ويعتبر المسرح بفنونه المختلفة وسيلة علاجيَّة لقضايا المُجتمع المختلفة، فمنذ نشأته عكس قضايا المجتمع في شكل فرجة تجمع بين التّسلية والمرح والمكاشفة كَحلٍ من الحلول للصراعات التي عرفتها المجتمعات بين طبقاتها وما تتحرّك في ثناياها من أنماط بشريَّة، وسلوكات تتطلب الطرح والتحليل والعلاج. فأصبح الفَّن المسرحي ميداناً للمقاربات الدينيَّة والاجتماعيَّة والسياسيَّة. وكان لتأثره بالعلوم الاجتماعيَّة والإنسانيَّة، خاصَّةً علميْ الاجتماع والنَّفس الدَّور الفعال في طريقة معالجة قضايا المجتمعات التي أصبحت أكثر تعقيدًا بعد الأحداث السياسيَّة والاقتصاديَّة والاجتماعيَّة التي عرفتها المجتمعات الإنسانيَّة.

ومع حركات التنوير ومبادئ الثورات في العالم الغربي، أصبّح "الآخر" أكثر حضورًا في المشهد المسرحي، سواء كموضوعٍ أو فكرةٍ أو عقلا مسيّرا وموجها بنقده ومقارباته، ولم يبقَّ المتفرج السلبي الذي يتلقى الظاهرة دون مشاركة « أراد المسرح الألماني أنْ يكون المتفرج مشاركاً ايجابياً وفعالاً في العرض المسرحي، وأراد له أيضاً أن يكون يقظاً واعياً، لا تنطلي عليه خدعة الإيهام، بحيث يقوى على المحاكمة العقليَّة أو الذِهنيَّة، وعندما يدرك هذا المتفرج أنَّه في المسرح، وأنَّ ما يفرج عليه ليس الواقع نفسه، وإنَّما مسرحة له، يصبح مؤهلاً لاستيعاب الدَّرس...أو الفكرة أو الايدولوجيا التي يدعو إليها العرض »[1] .

وتنطلق جميع الأعمال المسرحيَّة تمثيلاً وتنظيرًا أدبياً من الحواضر الكبيرة والعواصم العالميَّة، فهي الفضاءات الأولية لظهور المواهب، وأماكن الاحتكاك الاجتماعي والنشاط السياسي الذي يفرز القضايا والموضوعات المختلفة، التي تشكِّل المادة الأساسيَّة للمسرح الاجتماعي الطلائعي الذي يهتم بانشغالات المواطن وقضايا المجتمع « فكلّ مدينةٍ تتمتع بالمسرح والسينما وصالات العرض والموسيقى والمتاحف والفنون والفنادق والمستشفيات والمحال التجارية الكبيرة والشوارع النظيفة والأحياء المتميّزة والهدوء والنظافة والجمال والثّقافة »[2].

فعالم "الآخر" وفضاؤه الثقافي والاجتماعي، يساوي بين المرافق الضروريَّة والأساسية، كالمدارس والمستشفيات، والطرقات وبين المرافق الثقافيَّة، التي دونها يقع الاختلال والتوازن، فالاستمراريَّة الحضاريَّة تستوجب وجود فضاءٍ مسرحي تعرض فيه الأنشطة الثقافيَّة

1- نديم معلا، لغة العرض المسرحي، دار المدى للطباعة والنشر، 2004، بغداد، ص، 132.
2- نعمات أحمد فؤاد، رحلة الشرق والغرب، مصدر سابق، ص، 319.

والاجتماعيَّة بطرائق شتّى، تجمع بين الفكر والجمال والتَّخيل والواقع، فالمسارح عند "الآخر" متنوعة تنوع شرائح المجتمع، فالمسرحيات ليست كلّها طلائعيَّة واجتماعيَّة ثورة، كما أنَّها ليست وجوديَّة فلسفيَّة أو هزليَّة (le Théâtre Comique)، فعادةً ما تجمع الفنون المسرحية عند "الآخر" بين الجوانب التجاريَّة الصناعيَّة وبين جماليات العرض المسرحي والمضامين المختلفة، باعتبار أن الجمهور متنوع ومتعدد المشارب والأفكار والاتجاهات.

وعلى الرَّغم من ارتباط المسرح في فترات تاريخيَّة بالنخب وصفوة المجتمع إلّا أنَّه مع التطور الاجتماعي والتحولات الكبيرة في الوعي الفردي والجماعي تحوَّل إلى منبرٍ للتوجيه والإرشاد والتربية والتنوير « المسرح مظهرٌ حضاري يرتبط بتقدم الأمم ورقيها، وهو ليس وسيلة ترفيه أو متعة بقدر ما هو أداة تنوير ووسيط هام لنقل الفكر وبث الوعي والنهضة الاجتماعيَّة والسياسيَّة والفكريَّة »[1].

وقد كانت هذه الوظائف التربويَّة والاجتماعيَّة والتنويريَّة والسياسيَّة سبباً في ظهور العديد من الأشكال المسرحية وأماكن التَّمثيل، فتحوَّلت الشوارع إلى فضاءات للتمثيل والنقد الاجتماعي، ولعل أشهر هذه الأنواع المسرحية الانتقاديَّة، ما يعرف بمسرح البولفار(أو مسرح الجادة) (Théâtre du Boulevard) والذي بدأ في شارعٍ واحد من باريس، ليتطور بعد ذلك ويعمّ كلّ شوارعها، مقدماً عروضه بين الباعة الجوالين، ولمسرح البولفار جمهور خاص يتكّون عموماً من الطبقة البورجوازيَّة التي ترى فيه فرصة للقاء والاجتماع، ولأنَّ موضوعاته مرآة تكشف عيوبها. ويسيطر على موضوعاته طابع الهجاء والنقد الاجتماعي الذي يكشف صراعات الطّبقة البورجوازيَّة من حيث العواطف والعلاقات الأسرية وصراع الأجيال وسلطة الأب وغيرها من قضايا المجتمع البورجوازي. وعلى الرَّغم من خصوصيات هذا الضَّرب من المسرح وارتباطه بطبقة اقتصاديَّة وسياسيَّة واجتماعيَّة كانت سبباً في العديد من الثورات، إلا أنَّ الكتاب والممثلين قد وجدوا فيه فضاء للنقد وكشف مظالم هذه الطبقة وفضح نظرتها الاستعلائيَّة لبقية طبقات المجتمع. «على الرَّغم من أنَّه يوصف في الأصل كمسرح "امتثالي"(conformiste) لأنَّه يعكس الأخلاق البورجوازيَّة، بالإضافة إلى رفض كتابه الألوان السياسيَّة المختلفة، إلَّا أنَّ كوميديا الأخلاق لتك الفترة بموضوعاتها المعالجة، تكشف عن نقد لاذع لقيم تلك الطبقة »[2].

1- عيسى فوزي، أدب الأطفال (الشعر، مسرح الطفل، القصة) منشاة المعارف، 1998، الإسكندرية، ص، 89.

2- Denis Saillard, *Le Théâtre de boulevard à la belle époque en France et en Italie*, *Vingtième Siècle*. Revue d'Histoire, Presses de Sciences Po, Nᵉ 93, 2007, p, 15.

والفعل المسرحي فعل وثقافة تغييريَّة، تسعى لتحقيق التغيير عن طريق الفرجة، ولا يقصد بالتغيير كما هو عرف الثورات والانتفاضات القتل وسفك الدماء والفساد، بل يسعى إلى إحداث طفرات وثورات في الفكر والوعي تكون دليلاً على رفض الكائن والموجود بسلبياته وعيوبه وتنطلق نحو الأفضل، بفضل التّحرر في التفكير، ولذلك يسعى "الآخر" وينفق من ماله ووقته لحضور المشاهد والعروض المسرحيَّة التي يرى فيها آلية من آليات التَّغيير الاجتماعي والثقافي والسياسي الواعي «مشاهدة الأوبرا عندهم غذاء أسبوعي، يحرصون عليه بمختلف أعمارهم أكثر من حرصنا على انتظار اللحم يوم الخميس »[1].

ويقوم المسرح في الغالب بدور المنتقد للأوضاع المختلفة، مستعرضاً الموضوعات والقضايا الأكثر إثارةً وارتباطاً بحياة الإنسان، ونظرًا للاتصال المباشر بين الممثلين والمتلقي، وبدلالة مكونات المسرحيَّة ورمزيتها، فإنَّ التَّأثير يكون في الغالب عميقاً ومتغلغلاً في الوعي ومتمكناً من الذات في أصولها وبنيتها المتعدّدة، وبالتالي تنتج عمليات التغيير« إنَّ الظاهرة المسرحية كما تتحقق في العروض الحية، أياً كان نوعها، وبعيدًا عن النصوص والنظريات والكتب، تمثّل في جوهرها عملية تحرر جماعي (نسيبي) تستهدف في أضعف حالاتها وأكثرها رجعية وردة (خروجاً) مؤقتاً عن حدود الواقع قد يضفي... إلى خلخلة البنية الاجتماعيَّة الموروثة والسائدة، فيمتد للانطلاق من (حدود الكائن) إلى (الممكن) وذلك على مستوى الوعي الفردي وفعل التغيير الثوري الجماعي »[2].

ولا يمكن إنكار الوظيفة التعليميَّة للمسرح، فـ"الأنا" وهي تشاهد المنشات الثقافيَّة لـ"لآخر"، أدركت القيمة العلميَّة والتربويَّة للمسرح، من خلال الإقبال الجماهيري عليه، فالناس توليه العناية الفائقة، لما يقدمه من منجز ثقافي وما يثيره من قضايا ذات اهتمام محلي ووطني وعالمي، وغالباً ما تعالج ضمنه وفي إطاره وفوق ركحه أهم القضايا والمسائل الفلسفيَّة والاجتماعيَّة والسياسيَّة.

فقد نجح المسرح الأمريكي مثلاً في الدفاع عن الزنجي، بعدما حولته الثقافة العنصريَّة البيضاء إلى رمزٍ للوحشيَّة والحيوانيَّة والخيانة لأنَّه سيتعاطف مع الروس في ظلّ الحرب الباردة ويَخُون وطنه ويُسهِّل عمليات التَّدخل الأجنبي، ففضحت العروض المسرحيَّة لتلك الحقبة رواج وشيوع مثل هذه المغالطات « لقد تصدَّى المسرح العمالي الأمريكي بشجاعة ووعي لمأساة التَّفرقة العنصريَّة وطرح على خشبته المظالم الفاحشة التي عاناها الزنوج والأجانب المهاجرين

1- عبد الفتاح رزق، مسافر على الموج ورحلات أخرى، مصدر سابق، 114.
2- صليحة، الحرية والمسرح، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1991، القاهرة، ص، 19.

الأوروبيين في جو المحافظة الفكريَّة، والقمع السياسي الذي نتج عن التَّخوف من غزو الفكر الاشتراكي، بعد انتصار الثورة الروسيَّة، خاصَّة بعد تفاقم مشكلة البطالة والأزمة الاقتصاديَّة في أمريكا »[1].

واستخدمت المنظومة الشيوعيَّة والاشتراكيَّة أيضاً الفَّن المسرحي في حربها الباردة، فقامت بأدلجة النصوص والعروض التي تتناول العلاقات بين الشَّرق والغرب، وتأسَّس لهذا الظرف خطاب مسرحي طلائعي، يتبنّى انشغالات البروليتاريا ويدعي الثوريَّة ضدّ الإقطاع والرأسمالية، ورافعاً شعارات العدالة الاجتماعيَّة والتكافل والمساواة وغيرها من شعارات الاشتراكيين. أمَّا من ناحية الشَّكل تتميَّز المشاهد ببساطة الديكور وقلة عدد الممثلين واستخدام لغة الشارع لكونها الأقرب إلى شخصيات المسرحيَّة, فالهدف الأساسي يتمحور حول الأفكار وصداها عند المتلقي أكثر من جماليات المشهد ومؤثراته التقنيَّة والفنيَّة « لقد كان المسرح دائماً، ومنذ البداية، نشاطاً جماعياً تكاملياً يتحقق من خلال اتحاد وتناغم مجموعة من العناصر، يمثِّل النّص اللغوي الحواري المنطوق إحداها فقط، وتتضافر جميعها لإنتاج التجربة المسرحيَّة»[2].

ودفع هذا التوظيف للفَن المسرحي بالنقاد إلى إعادة تحديد رسالة المسرح، من خلال المطالبة بتطبيق الخصائص الفنيَّة العامة، التي تجمع بين الجوانب المختلفة للفعل المسرحي دون الإخلال خاصَّةً بعنصري الإبداع وجماليات العرض.

ولتحقيق الأهداف السياسيَّة وخدمة للأغراض الأيديولوجية، أنشأت روسيا مسرحها القومي الذي يعتبر من أكبر المسارح العالميَّة، بما يقدمه من عروض مسرحيَّة وموسيقيَّة، ذات مستوى وجودة عالمَّية، خاصَّةً المعزوفات السيمفونيَّة الكلاسيكيَّة، وتعتبر فرقته للباليه من الفرق العالميَّة التي لا يمكن تقليدها أو محاكاتها لأنَّها تعتمد على نظام تدريبي وتعليمي متميّز ومتفرّد، ويتقدَّم سنوياً مئات المترشحين والمترشحات للحصول على امتياز دخول كلية البولشوي لفنون البالي «مسرح ((بولشوفي))[3] في موسكو يتمتع بشهرة عالميَّة طبقت الخافقين فقد أجمع العارفون،

1- نهاد صليحة، التيارات المسرحية المعاصرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1997، القاهرة، ص ص، 179-180.

2- نهاد صليحة، المسرح بين النص والعرض، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1999، القاهرة، ص، 11.

3- يعتبر مسرح البولشوي (Théâtre Bolchoï) أحد أبرز معالم العاصمة الروسية الجميلة موسكو، وقد تأسس في العام 1824 بتصميم المهندس المعماري الروسي الإيطالي جوزيف بوفيه (Joseph Beauvais) .تقتصر عروض البولشوي على الباليه والأوبرا فقط. وقد كان اسم المسرح الأصلي "مسرح موسكو للبولشوي الإمبراطوري"، بينما خصصت المسارح الأخرى لعروض المسرح الدرامية، فقد كان هذه النوع من المسرح يعتبر أقل شأنا من الباليه والأوبرا، إذ كان النوعان ينتميان للفن النبيل المقتصر على الملوك والأمراء

منذ أسس لحوالي وخمسين سنة خلت، على أنَّه الذروة والقدوة في رقص ((الباليه)). وتتباهى المدن الكبرى في الغرب باستضافة مجموعة فرق هذا المسرح وتعتبر قدومها حدثاً فنياً، وأنَّ من متع المقيمين في موسكو أن يتاح للمرء قضاء أمسيات في هذا المسرح... لا يحصل عامة الناس على بطاقة لمقعد إلّا بشق الأنفس وبعد صبر طويل نظرًا لإقبال الجمهور رغم أنَّ عدد المقاعد في المسرح يبلغ ألفين اثنين ومائتي مقعد »[1].

وإذا كانت "الأنا" قد أدركت أهمية المسرح في حياة "الآخر" من النواحي الثقافيَّة والاجتماعيَّة والسياسيَّة، فقد أعجب كثيرًا بطقوس الآداب والأخلاق المصاحبة لهذا الفَّن الراقي الذي صاحب المعتقدات والعبادات الروحيَّة عبر نشأته، فهو فنّ يرتقي بالمتلقي إلى فضاءات المعرفة المقترنة بالمتعة الفنيَّة، لذلك يؤم "الآخر" المسرح مع أفراد عائلته، للاستمتاع والتَّعلم، فهو رسالة علميَّة للكبار ومدرسة للصغار يتعلمون منها آليات الحوار واللغة الراقية و يستمتعون المشاهد الهزليَّة الهادفة « وهذه التياتروا ليست مجمعاً للحرافيش والأوباش، بل يحضرها أكابرهم وأهل المروءة منهم، ويحضرها الرجل وزوجته وبناته والرجل وأصحابه »[2].

الذهاب إلى المسرح يعدّ حدثاً في حياة الفرد وأسرته، نظرًا لقدسيَّة المكان من الناحية الفنيَّة والإبداعيَّة، وبقيمة العروض والقضايا المطروحة للعرض والنقاش، تحت أشكال وفنون المسرح المختلفة من ملهاة وتراجيديا وما اشتق منها من فنون دراميَّة وكوميديَّة متنوعة. وكان الجميع يستعد للذهاب، بارتداء اللباس الأنيق والتَّعطر بأجود أنواع العطور، بالإضافة إلى الاستعداد النَّفسي والذهني، وغالباً ما يصاحب الحضور دعوات خاصَّة للأهل والأصدقاء، ليستكمل المشهد بمناظرات وانتقادات وتقديم الرؤى الشخصيَّة حول العرض بعد نهايته. وتلتزم الإدارة من جهتها بالالتزام بتوفير كلّ شروط المشاهدة الناجحة من أمنٍ ونظافة.

وَقد امتاز الفرنسيون عبر تاريخهم الطويل في الفنون المسرحيَّة، بالجودة والدِّقة في بناء المسارح وتجهيزها وتزيينها لتكون محل إعجاب الزائرين والمرتادين لهذه الفضاءات، ويسخِّرون إمكانات كبيرة للتحسينات والتجميلات، تقديرًا للقيم الجمالية التي تثير اهتمام الزائرين « وللفرنساويين مهارة خاصَّة في الزخرفة وإتقان المظاهر بغير الالتفات إلى متانة ما

والارستقراطيين والنبلاء.ويعتبر باليه البلوشوي من أقدم الفرق في العالم ويضم 200 راقص وراقصة، أما المسرح فهو الأب الذي انبثقت عنه أكاديمية البولوشوي للباليه، وهي المدرسة الحلم لأي شاب أو فتاة تطمح أو في الانتماء لعالم رقص الباليه، جدد مسرح البولشوي ورمم أكثر من مرة كان آخرها في العام 2011.

1- جمال الفرا، ثلاث سنوات في بلاد لينين، مصدر سابق، ص، 88.

2- محمد بن عبدالله الأندلسي التطواني، رحلة الصفار إلى فرنسا، مصدر سابق، ص، 188.

يصنعون وطول بقائه، بخلاف الإنجليز فإنَّهم إنَّضما يهتمون بمتانة ما يصنعونه ولا يهمهم ظاهره »[1].

ورغم انتقاد جرجي زيدان لنوعية الصناعة الفرنسيَّة عموماً عند مقارنتها بالانجليزيَّة من ناحية الجودة والمتانة إلَّا أنَّه يقرّ بجمالياتها من الناحية الفنيَّة، فالمظاهر الخارجيَّة تعطي صورة جذابة للمتلقي، تثير فيه القابليَّة والرَّغبة في الحصول على الشيء واقتنائه. وقد فازت باريس برضا وحبّ الجماهير بما تقدِّمه من عروض مسرحيَّة، تواكب حركية التّجديد والحداثة، فهي معيار عالمي للجدّة والابتكار والإبداع، ففي الحركة المسرحيَّة تعدّ « باريس منشأ للأنواع المسرحيَّة الجديدة، بها تتغيَّر وتتبدَّل القواعد والضوابط والقوانين الفنيَّة، وفيها تعرض أحدث المسرحيات، وفيها يتعلم الممثلون ويقيم الكتاب المسرحيين »[2].

ومن المبتكرات في الفنون المسرحيَّة في عاصمة الأنوار باريس، نوع من العروض المسرحية ظهر في مطلع القرن الثامن عشر، يعرف بعرض (la revue) وهو نوع من الأنواع المسرحيَّة التي تجمع بين الرَّقص والموسيقى والسكاتش ويستمد موضوعاته من هجاء الشخصيات المعاصرة والسخرية من الأحداث اليوميَّة وقد استفاد هذا النوع من تقنيات الاوبريت والكوميديا الموسيقيَّة من حيث مزج الموسيقى والرَّقص بالأحداث، وقد أعُجِب جورجي زيدان بهذا النوع من المسرحيات، لما له من جرأة وشجاعة في انتقاد المجتمع وشخصياته على اختلاف مكاناتهم الاجتماعيَّة والسياسيَّة، بالإضافة إلى جمعه بين النَّقد والمتعة الفنيَّة من تناغم الأحداث وانسجامها مع الموسيقى « لكننا رأينا على مراسح التَّمثيل في باريس وغيرها من المدائن الكبرى في فرنسا وسويسرا، ضرباً من التَّمثيل الإنتقادي يسمونه في اصطلاحهم (revue) ويريدون به انتقاد العادات والأخلاق والآداب على المراسح في شكل بين الجّد والهزل »[3].

على أنَّه في الحقيقة أن هذه الأنواع من الفنون والعروض، تتطلب شروطاً موضوعيَّة للنجاح، أولها وجود الممثل الناجح الذي يستطيع تجسيد الأحداث والمواقف والآراء السياسيَّة والأدبيَّة، بمختلف الفنون التَّعبيريَّة، وثانيها وجود مناخ من الحريات يضمن التَّعبير عن قضايا المُجتمع دون قمع أو مراقبة وثالثها وجود نصوص تشريعيَّة وقانونيَّة تحمي المؤلف والممثل والجمهور.

1- جرجي زيدان، رحلة إلى أوروبا 1912، مصدر سابق، ص، 35.
2- Eugene Rigal, *Le Théâtre Français avant la période classique*, Slatkine Reprints, 1969, Genève, (I' introduction).
3- جرجي زيدان، رحلة إلى أوروبا 1912، مصدر سابق، ص، 30.

آمنت "الأنا" إيماناً مطلقاً برسالة المسرح التعليميَّة والتثقيفيَّة من خلال مشاهداتها وحضورها للعروض المُختلفة، على الرَّغم من العديد من الرحالة العرب نحو الغرب، قد تجنبوا الحديث عن المسرح ومضمونه، واكتفوا بالوصف العام للمباني أو الحديث عن قيمة المسرح من الناحيَّة النظريَّة ودوره في ترسيخ القيم ومعالجته لقضايا المجتمع المُختلفة، وربما يرجع السبب أولاً إلى اللّغة، فأغلبهم كان لا يُجيد لغة العروض، والسبب الثاني قصر المدة الزمنيَّة لبعض الرَّحلات وارتباطها بمخطط وبرنامج يتطلب الالتزام والتنفيذ، كما هُو الحال في الرَّحلات السفاريَّة، والسبب الثالث قد يكون عقائدياً، كون العروض تقدم فيها الموسيقى والرَّقص اللذان يحولان دون حضور الكثير من الرحالة. إلَّا أنَّ الذين حضروا لبعض العروض اقتنعوا بالحقائق التي يقدمها المسرح سواء ترفيهاً أو تنبيهاً أو انتقادًا أو تعليماً وتوجيهاً « وهو محل (التياترو) يلعب فيه بمستغربات اللّعب ومضحكاته، وحكاية ما وقع من حرب أو نادرة أو نحو ذالك، فهو جدّ في صورة هزل، لأنَّه قد يكون في ذالك اللعب اعتبار أو تأديب أو أعجوبة أو قضية مخصوصة ويكتسبون من ذالك علوماً جمَّةً »[1].

ومع التطورات الحاصلة في حقول الاتصالات وتكنولوجيات الصناعات الفنيَّة البصريَّة، أقامت العديد من الدّول مدناً خاصَّة بهذه الفنون، استجابةً لأذواق الجمهور، فجمعت في أحياء مستقلة كلّ دور العرض المختلفة من سينما ومسرح ودار أوبرا وغيرها، وأطلقت عليها أسماء المدن الفنيَّة أو مدن المؤثرات المرئيَّة « ويجرني هذا إلى الحديث عن مدينة السينما في روما، المدينة التي تخرج لنا المئات من الأفلام السينمائيَّة الايطاليَّة المشتركة، السوداء والملونة، الاجتماعيَّة والتاريخيَّة »[2].

ولكن يبقى المسرح يستقطب الجمهور الأكبر لِما فيه من احتكاك مباشر، وبما يحمله من ثراء فكري وتنوع في الأساليب التعبيريَّة، وملامسته لقضايا المجتمع الفنيَّة والأدبيَّة والسياسيَّة والاجتماعيَّة، ولعل من أهم دواعي الإقبال على المسارح في فضاء "الآخر" يرجع إلى أنَّ الجمهور ذاته يشكِّل جزءًا وعنصرًا رئيسياً من العمل المسرحي نفسه، بالإضافة إلى انفتاح النَّص والفعل المسرحي على نظريات القراءة والتأويل المتعددة التي تجعل من المتلقي منتجاً للدلالة، مفسرًا للظواهر ومستقرئاً للمشاهد ومستشرفاً للمستقبل « الفَّن المسرحي، فنّ دلالي، ينهض على نظام تعددي، كأنَّه يخاطب المتلقي بأصوات متعدِّدة، وهذه الأصوات المتعددة ليست مُتقابلة أو متنافرة، وإلَّا تحوَّلت إلى ضجيج، وإنَّما متناغمة، وفرة الدَّلالات تعني أنَّ كلّ عرض

1- محمد بن عبدالله الأندلسي التطواني، رحلة الصفار إلى فرنسا، مصدر سابق، ص، 183.
2- عيسى الناعوري، رحلة إلى ايطاليا، مصدر سابق، ص ص، 29-30.

مسرحي، كَما يُقول بارت، فعل دلالي شديد الكثافة يفوق نظام اللّغة، الذي يتقوقع على رموزه، ويمشي على مسار أحادي أفقي. إنَّ المسرح يعيد إنتاج الكلمة (اللغة) يثريها بالدلالات البصريَّة، ويحفزها إلى الناي عن التَّكرار (تكرار المعنى) وكما أسلفنا فالصورة تفسر ذاتها وقد تؤول ذاتها »[1].

وقد خرجت دول المُعسكر الشرقي من عزلتها، بإقامة مسارحها الخاصَّة وشرعت في المنافسة الإنتاجيَّة الفنيَّة خوفاً من آثار العولمة وسيطرة الثقافة الأمريكيَّة وسعيها لتعميم نموذجها الثقافي وتهميشها للثقافات المحلية، لذلك سارعت الصين إلى تغيير سياستها الثقافية، بالانفتاح على العالم ومستجداته، لإعادة بناء نتائجه وفق مرجعياتها وسياساتها الخاصَّة « في بكين أكثر من دار للأوبرا أشهرها دار ((أوبرا بكين))، وقد اختفى في الشارع الزّي الصيني الأزرق التقليدي الذي اشتهرت به الصين منذ ثورتها حتَّى نهاية حكم ماوتسي تونج، وأصبّح الصينيون يرتدون البدل وأربطة العنق الفاخرة والأحذية اللامعة الرَّخيصة التي ينتجونها »[2].

على الرَّغم من تحفظ "الأنا" على مفهوم المسرح ووظائفه الفنيَّة والجمالية، لارتباطه بالوثنيَّة اليونانيَّة، ثمَّ بطقوس الديانة المسيحيَّة، إلَّا أنَّها بعد المعاينة البصريَّة والذِّهنيَّة لبعض المعروضات الفنيَّة، أدركت أنَّه معلم من معالم النهضة، وسبيل لمعالجة قضايا المجتمع الفكريَّة والتربويَّة والاجتماعيَّة.

فكانت قيمة الحرية التي نادت بها فلسفة وفكر التنوير، سبباً في نقد القيم الاجتماعيَّة للطبقة الارستوقراطيَّة والبورجوازيَّة، وقدمت بذلك رؤى جديدة للمجتمع الجديد التي يكرس مبادئ الحرية و العدالة وتقديس العقل، كما كان المسرح مؤسسة ثقافيَّة وتربويَّة تتكَّفل بتنوير الطبقات الاجتماعيَّة، أمَّا على المستوى الفني فقد تغيرت لغة المسرح وأفكاره خاصَّة مع المسرح الطليعي، الذي أسس لذوق جديد على مستوى التلقي والتَّقبل المسرحي، ولاسيما مع مسرح اللامعقول الذي أعلن تمرده الكامل عن كلّ المقاييس وخاصَّة منطق الجمال الأرسطي ومقومات الفَّن الدرامي الكلاسيكي.

1- نديم معلا، لغة العرض المسرحي، مرجع سابق، ص، 13.
2- رجب البنا، رحلة إلى الصين، مصدر سابق، ص، 37.

الموسيقى والفنون؛ تربية الذوق وتهذيب الإحساس

« C'est par l'Art et par l'Art seul, que nous pouvons réaliser notre perfection; par l'Art, et par l'Art seul que nous pouvons nous défendre des périls sordides de l'existence réelle»(1)

يُجمِع منظرو الحضارات قديماً وحديثاً بأنَّ البناء الحضاري لأيّ مجتمعٍ يرتكز على مدى التوازن بين القيم الماديَّة والمبادئ الروحيَّة والفنيَّة، التي تُحافِظ على التوازن النَّفسي الذي يضمن تكافؤ القوى الباطنيَّة والخارجيَّة، فيدفع بالذات نحو الإبداع والعمل. وتعتبر الفنون عموماً معايير ومقاييس لتحديد القيمة الاعتباريَّة للأشياء، فهي مقياس نقدي جوهري في تحديد المصنوعات والمبتكرات، فيقع دائماً الاحتكام إليه، فنطلق الصيغة الفنيَّة على كلّ منجز عجيب وجميل، بالقول أنَّه قطعة فنّيَّة.

وتلعب الفنون باختلاف أشكالها التَّعبيريَّة دورًا هاماً في المحافظة على الصِّحة النَّفسيَّة للإنسان من خلال الشعور والإحساس بالهدوء والاستقرار الذي يُنمي الميل نحو العمل والابتعاد عن المثيرات وأسباب الهيجان التي عادةً ما تكون مُصاحَبة بأعمال عنف أو بإظهار المواقف السلبيَّة التي تُعيق التَّطور العام للمجتمع، فكلما كانت الأذواق الفنيَّة متمكّنة من نفسيَّة البنيَّة الاجتماعيَّة، زاد الإحساس بالإنتاج الحضاري « فالحياة في مجتمع معين قبل أن تتأثر بالفنون والصناعات، أي بالجانب المادي أو الاقتصادي من الحضارة تتَّخذ لها اتجاهاً عاماً ولوناً شاملاً يجعلان جميع تفاصيلها مُرتبطة بالمبدأ الأخلاقي وبذوق الشائعين في هذا المجتمع وبعبارة أدقّ أنَّها تكون مرتبطة بالعلاقة الخاصَّة القائمة بينهما »(2).

وتحدِّد الفنون عموماً اتجاه الحضارات وأصحابها، ليس فقط من الناحية الأخلاقيَّة المرتبطة بالفضيلة والرَّذيلة، وليس من خلالها مضمونها العام الذي يرتقي بالإنسان، إرتقاءً يرفع من شأنه ويميّزه عن باقي الكائنات، بفضل الاستخدام الواعي للعقل في الفّن والعلم والصناعة. فتنمية الحِّس الفني يرفع من قيمة العمل ويحسن جودته، فخيال المصممين والعمال يتطور باستخدام الفنون سواء من حيث التخطيط والتنظيم والانجاز أو من حيث الجودة والقيمة التي تتأثّر في عملية الإنتاج بالجانب النفسي للمُنتِج « ويمكننا أن نصوغ هذه العلاقة في صورة جبريَّة هكذا.

1- Oscar Wilde (1854-1900).

2- مالك بن نبي، شروط النهضة، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر، 1406هـ-1986م، دمشق، ص، 101.

مبدأ أخلاقي + ذوق جمالي = اتجاه حضارة »[1].

وتشكِّل الفنون الفارق في المُجتمع الإنساني، فهي تمييز إلهي للإنسان عن بقية المخلوقات، فالإحساس بالتوازن بين المادي والروحي يؤدي بالإنسان إلى معرفة رسالته الوجوديَّة، والخروج من دائرة الهيمنة الغرائزيَّة التي تقهر قيمة الإنسان الباطنيَّة المتمثِّلة في الخير والجمال وترفع من المكبوتات السلبيَّة المتمثلة في الشَّر والقبح، فرسالة الفنون إظهار للقيم الجمالية الخيرة في باطن النفس البشريَّة التي ارتهنت مع سلطة المادة والغريزة. أمَّا الفروق الاعتباريَّة في الفنون من حيث المكاشفات في فهم الجمال وقيمه فتخضع لمرجعيات المجتمع وثقافاته، فنسبيّة المعايير الأخلاقيَّة والجماليَّة هي التي دفعت المجتمعات الإنسانيَّة في فهم الفَّن، رغم الاتفاق الجماعي على دوره في تنمية الذَّوق والإحساس « وليس الأمر في هذين الاتجاهين أمر تفكير واختيار وإنَّما هو أمر تقليد يخضع للوراثة الاجتماعيَّة وللعادات والتقاليد، وليس يعني هذا أنَّ الثقافة الإسلاميَّة تفقد عنصر الجمال، وإنَّما تضعه في مكان آخر في سلم القيم. فكلّ ثقافة تتضمن عنصر ((الجمال)) وعنصر ((الحقيقة)) غير أنَّ عبقرية أحدهما تجعل محورها من الجمال بينما الأخرى تفضل أن يكون محورها ((الحقيقة)) »[2].

فالفَّن إذن مرتبطٌ بالهوية لأنَّها تعبير عن سمات المنجز الإبداعي وتعبير عن الفرد التلقائي، عن الذات والمكان وكلّ ما يُحيط بذلك من أبعاد روحيَّة ونفسيَّة، وهي ليست بنية منتهية التكوين، فهي في حركيَّة دائمة مع الزَّمن تأثيرًا وتأثرًا.

والهوية لا تعني البقاء والسكون في الفكر الواحد والفضاء الواحد، فالخصوصيات الثقافيَّة جزئيات محدودة من مركبات ومكونات الهوية، بينما الهوية الكلية هي عملية تفاعلٍ وتكاملٍ وتأثرٍ وتأثير. ويمثّل التكيّف مع المستجدات العالميَّة في ميادين الثقافة والفنون، أعلى درجات الكمال الهوياتي، دون خوف من الذوبان والانصهار في ثقافة "الآخر".

وقد لاحظ غالي شكري أنَّ الشباب الياباني يُقبِل إقبالاً كبيرًا على مستجدات الحداثة الغربيَّة عموما والأمريكيَّة خصوصاً، في الأكل واللباس والفَّن، فهو يرتاد بقوة محلات الأكل السريع المعروفة بالسلسلة العالميَّة لمحلات ماكدونالد (MacDonald) ويستمعون بكثرة إلى الأغاني الأمريكيَّة، ويقلدون الشباب الأمريكي في المظهر، ولكن كلّ هذه الممارسات والسلوكات لم تمنعهم من التَّمسك بهويتهم اليابانيَّة وأن يتشبثوا بتاريخهم ودون أن ينسوا جريمة هيروشيما

1- مالك بن نبي، شروط النهضة، مرجع سابق، ص، 101.
2- المرجع نفسه، ص، 102.

والاعتداء العسكري الأمريكي الذي خلف آلاف القتلى والمشوهين « والصدام والتفاعل اليومي مع الغرب لا يعني مطلقاً أنَّ الياباني يشعر بالوجع في الأصالة أو التَّخلف عن العصر، فهو يدرك تمام الإدراك أنَّ العالم ليس هو الغرب، وأنَّ الغرب جزء جوهري من العالم. ولكنَّه يُدرِك أكثر أنَّ اليابان هي معجمه الأخلاقي، وأنَّ هذا المعجم ليس مجموعة من المُفرِدات والتعبيرات والعادات المجففة أو القيم والتقاليد المحنطة وإنَّما هو ((المرجع)) الوحيد للسعادة والتعاسة »[1].

فقد آمنت المجتمعات اليابانيَّة بأنَّ الحضارة والمدنيَّة مسألة مُستقلة عن مظاهر الاستهلاك اليومي والطبيعي لمنتجات تلك الحضارة، فلا يعني بأيّ حالٍ من الأحوال أو صفة من الصفات، أنَّ الإقبال على منتوجٍ بعينه، يُساوي ويُعادِل الانتماء لمصدره ومنشئه الأصلي، والتماهي الكلي والمُطلق مع صاحبه، فقبائل الهنود الحُمر مثلاً وهي تعيش في الفضاء الأمريكي استهلاكاً وتعليماً وإدارةً، لم تنس مُطلقاً هويتها الأصلية، رغم استهلاكها لمنتجات الحضارة المعاصرة وحملها للهوية الإداريَّة والرَّسميَّة، فهي تردّد الأناشيد والصلوات الطقوسيَّة في مناسبات بعينها للتعبير عن هويتها الأم.

وقد تحوَّلت عند الكثير من الأمم الصَّدمة الحضاريَّة الانبهاريَّة بالغرب وفنونه إلى مركب تعويض، يحمل بذور الدافعيَّة التعويضيَّة، إلى تدارك النَّقص وتحويله من السلبيَّة إلى الايجابيَّة، فيُصبح مركب النقص قوة إلى تحمل معها عناصر التعويض « إنَّ الذي يبهرنا من أوربا اليوم يجب ألَّا يُفقِدنا ثقتنا بأنفسنا بالتَّخلف، بل على العكس يجب أن يدفعنا إلى النهوض إيماناً بالممكن وإيماناً بالعلم وإيماناً بالمحاولة والطموح والاجتهاد »[2].

وتعتبر الفنون باختلاف أشكالها من موسيقى ونحت وتصوير وتمثيل ورقصٍ من المعارف العلميَّة التي تخضع للقوانين والضوابط العلميَّة، فلا يوجد فنّ مرتجل، تؤدى فيه الحركات بعشوائيَّة وفوضى، فكلّ الفنون وحتَّى الشَّعبيَّة والفلكلوريَّة المُرتبطة بعلوم الأناسة تمَّ تطويرها لتتناسب مع علميَّة الحركة والأداء من أجل إشعاع الجمالية على الموروث وإعطائه طابع الخلود والتمجيد.

وقد تمكَّنت "الأنا" من مُعاينة الاهتمامات الكبيرة لـ"الآخر" بالفنون، باعتبار ضرورتها لحياة الإنسان، بما تقدمه من نتائج تنعكس على حياة الفرد فتخلق في نفسيته التناغم والانسجام

1- غالي شكري، الحلم الياباني، مصدر سابق، ص، 28.
2- نعمات احمد فؤاد، رحلة الشرق والغرب، مصدر سابق، ص، 20.

والتوازن، بالإضافة إلى النتائج الباهرة التي تحقَّقت في الحقول النفسيَّة عن طريق المعالجة بالفنون عامَّة والتَّشكيليَّة خاصَّةً.

لم يَعد الفّن التشكيلي لوحة تُرسم، أو مجسماً يُنحت، إنَّما تعدَّى ذلك ليكون واحداً من الأساليب العلاجيَّة، وأصبحت دول متقدمة كثيرة تمتلك مراكز للتأهيل بالفن التشكيلي، الذي يمنح المرضى القدرة على إدراك أنفسهم والتَّكيف مع الصَّدمات التي أصابتهم والتَّعبير عن قدراتهم الباطنيَّة عن طريق الفَّن.

وقد أنتج التطور الهائل في الحقول الطّبيَّة النفسيَّة عن الكّشف عن استراتيجيات وآليات حديثة جديدة للعلاج، وتجنباً للآثار السلبيَّة والمضاعفات الثانويَّة للعلاجات الكيمياويَّة، أو طرائق التداعي التي أثبتت الدّراسات تأثيراتها الجانبيَّة على الدّماغ. اكتشف العلماء وسائل علاجيَّة جديدة لعل من أهمها استخدام الفنون المُختلفة في استعادة التوازن الانفعالي والتوافق الشخصي والاجتماعي للفرد والحفاظ على صحته النَّفسيَّة، وذلك بتطويع الأنشطة الفنيَّة التشكيليَّة وتوظيفها بأسلوب مُنظم ومخطط، لتحقيق أغراض تشخيصيَّة وعلاجيَّة تنمويَّة نفسيَّة، عن طريق استخدام الوسائط والمواد الفنيَّة الممكنة في أنشطة فرديَّة أو جماعيَّة.

وتُعِين العلاجات عن طريق الفَّن المرضى على استعادة ثقتهم بأنفسهم والتَّخلص من العقد النفسيَّة والاضطرابات السلوكيَّة الناتجة عن التَّهميش والفشل والاغتراب.

يُضاف إلى النتائج العلاجيَّة، البعد الاقتصادي للفنون، فقد أصبحت الفرق الموسيقيَّة والمسرحيَّة ومجموعات الرَّقص سواء الشَّعبي أو الباليه، من الموارد الماليَّة المهمة للدَّولة، فهي من ناحية التّشغيل تفتح مناصب للعمل، ومن الناحية الثقافيَّة تعرف بالموروث الثقافي الوطني والهوية، لذلك لا يدَّخِر "الآخر" جهدًا ولا وإمكانات لاستحداث معاهد متخصّصة في الفنون تعود بالمنفعة المادية والمعنويَّة على الوطن والمواطن.

وقد تحوَّلت الفنون الغنائيَّة بشقيها الطربي والرَّقص إلى بضاعة عالميَّة، تتنافس الدول في إنشاء فرقها القوميَّة التي تمثِّلها في المهرجانات الثقافيَّة الدوليَّة. ولعل من أقدم الفرق العالميَّة التي تستهوي المتفرجين في العالم، فقرة الباليه الروسي، والتي يخضع عناصرها لفترات تكوينيَّة صعبة واختبارات انتقائيَّة، تصفويَّة تعتمد على أدقّ المعايير الجماليَّة والفنيَّة «هناك معهد ملحق بالمسرح تقبل عليه كلّ عام آلاف الفتيات من سائر أرجاء الاتحاد السوفييتي، يحلمن كلهن بأن يسطع نجمهن يوماً في سماء المسرح، يختار منهنّ، بعد فحوص طبيَّة ونفسيَّة، بضع مئات يمارسن في المعهد خلال سنوات خمس مرانا على فن الباليه في حركاتها وخطواتها

وقفزاتها ودورانها... مرانا عسيرًا صارماً لا هوادة فيه طوال ساعات في كلّ يومٍ فلا يتخرج منهن في النهاية إلَّا بضع عشرات هُن ((باليرينات))... ومن هاته الباليرينات تبرز، في كلّ عقد أو عقدين من السنين واحدة هي: الباليرينا الأولى »[1].

تعتبر المنظومة الفكرية لـ"الأخر" الفنون بمرتبة العلوم بما تقدّمه من فوائد تعود بالمنفعة على الفرد و الاقتصاد والشهرة للبلاد، وتحقيقاً للروح العلميَّة فهم يُدخِلون التعديلات ويُطبِقون نتائج العلوم و التقنيات، ويستخدمون منهجيات البحث العلمي في تطويرها للتماشى مع روح العصر وتقنياته خاصَّة في مجال السمعي البصري. وعادت نتائج البحث العلمي وتقنياته بالفائدة والنجاعة على الفنون فأصبحت أكثر جاذبيَّةً واستقطاباً للمتفرجين، ولعل الفنون السينيمائيَّة والمسرحيَّة من أكبر المستفيدين من نتائج التقنيَّة والتكنولوجيا خاصَّةً ما تعلق بجودة الصورة وتنجيد المشاهد. وقد وصل "الآخر" إلى هذه النتائج في اعتقاد "الأنا" لأنَّه أعاد تصنيف العلوم والمعارف واعتبرها على العموم ذات صلة ضروريَّة بالإنسان، بانعكاساتها النفسيَّة والاجتماعيَّة والاقتصاديَّة عليه وعلى المجتمع «اعلم أنَّ الإفرنج قسَّموا المعارف البشريَّة إلى قسمين :علوم وفنون فالعلم هو الإدراكات المحققة المذكورة بطريق البراهين، وأمَّا الفَّن فهو معرفة صناعة الشيء على حسب قواعد مخصوصة... وأما الفنون فإنَّها تنقسم إلى فنون عقليَّة، وإلى فنون عمليَّة، فالفنون العقليَّة ما يكثر قربُها من العلوم، مثل علم الفصاحة والبلاغة، وعلم النحو، والمنطق، والشّعر، والرَّسم، والنحاتة والموسيقى، فإنَّ هذه فنون عقليَّة؛ لأنَّها تحتاج إلى قواعد علميَّة .وأمَّا الفنون العمليَّة : فهي الحِرَف.»[2] .

فقد وجدت "الأنا" تصنيفاً مُغايرًا للعلوم غير ذلك الذي تركته في منظومتها الفكريَّة والمعرفيَّة، ومنهجيَّة التصنيف في الإجمال هي أداة تنظيميَّة للمعرفة، تسعى إلى ترتيب العلوم، وحصر موضوعاتها ومناهجها وفق تصور فلسفي معين. ولعل أبرز مظهر من مظاهر التصنيف هو إيلاء الفنون درجة عالية من الأهمية، كونها تدخل في الحِرَف التي ينتفع بها الناس والمُجتمع. في حين ارتكز التصنيف العربي القديم للمعارف على تبيان صنفين من المعرفة والعلوم هُما العلوم الصرفة (العقليَّة) والمعارف الأدبية والتاريخيَّة وغيرها (النقلية) وقد أشار إليها ابن خلدون في مقدمته « اعلم أنَّ العلوم التي يخوض فيها البشر ويتداولونها في الأمصار تحصيلاً وتعليماً هي على صنفين: صنف كبيعي للإنسان يهتدي إليه بفكره، وصنف نقلي يأخذه عمن وضعه. والأول هي العلوم الحكميَّة الفلسفيَّة، وهي التي يمكن أن يقف عليها الإنسان بطبيعة

1- جمال الفرا، ثلاث سنوات في بلاد لينين، مصدر سابق، ص، 88.
2- رفاعة رافع الطهطاوي، تلخيص الإبريز في تلخيص باريز، مصدر سابق،ص، 261.

فكره ويهتدي بمداركه البشريَّة إلى موضوعاتها ومسائلها... والثانية هي العلوم النقلية الوضعيَّة، وهي كلّها مستندة إلى الخبر عن الوضع ولا مجال فيها للعقل إلّا في إلحاق الفروع من مسائلها بالأصول... واصل هذه العلوم النقليَّة كلّها هي الشرعيات من الكتاب والسنة... وما يتعلق بذلك من العلوم التي تهيئنا للاستفادة منها. ثمَّ يستتبع ذلك علوم اللسان العربي »[1].

وقد لاحظ الصفَّار اختلاف المنظومتين الغربيَّة والعربيَّة في تصنيف العلم والعلماء، فرأى أنَّ الفكر العربي يخلط بين العلوم التجريبيَّة والطبيَّة والتقنيَّة والعلوم الدينيَّة، فيطلق لقب "عالم" على كلّ مشتغل بالموضوعات الدينيَّة والفقهيَّة خاصَّةً، في حين أنَّ "الآخر" يتجاوز هذا التَّصنيف ويمنح أحكام العلم ونعت العالم إلَّا على فئة علماء الاستكشافات « والعالم عندهم هم من له قدرة على استكشاف الأمور الدَّقيقة واستنباط فوائد جديدة، وإقامة الحجج السالمة من الطعن على ما أبداه، ورد على ما عارضه به من عداه، وليس اسم العالم عندهم مقصورًا على من يعرف أصول دين النصرانيَّة وفروعها وهم القسيسون ؛ بل ذالك كان عندهم غير ملفوظ بالنسبة لغيره من العلوم العقليَّة الدَّقيقة »[2]

والمُستعرِض لتاريخ العلوم وتصنيفها يعثر على التَّرتيب نفسه في المنظومة الفكريَّة اليونانيَّة، ممَّا يؤكد على التكامل الحضاري بين الأمم، فقد صنف حتَّى أرسطو العلوم إلى ثلاثة أقسام علوم نظريَّة غايتها الاكتشاف والاطلاع وهي الطبيعيات والرياضيات والالوهيات، وعلوم علميَّة وغايتها الانتفاع كالاقتصاد والسياسة وعلوم شعريَّة وغايتها الإبداع كالشّعر والبلاغة، إلّا أنَّ بقية الفنون تجاوزها التصنيف وأهملتها المنظومات المعرفيَّة المختلفة، على الرَّغم أنَّ المُستقرِئ للتاريخ يقع على العديد من القطع الفنيَّة المتنوعة من رسومات ومنحوتات وموسيقى.

ويعثر الباحث على تصنيف لابن حزم الأندلسي، يضع العلوم ومراتبها وفق نظريَّة المنفعة والفائدة، خاصَّة تِلك العلوم التي تنقذ الإنسان في الدنيا كالطِّب والتداوي وفي الآخرة كالعلوم الشَّرعيَّة، ولكنَّه يحذر من البعض الآخر، فيطلق عليها اسم العلم ويصفها بالعلميَّة ولكنَّه يحذر من تداولها وإتباع أصحابها بل وإنكار حتَّى وجودها « ثمَّ من تلك العلوم ما بقي وبقيت الحاجة إليه، ومنها ما درس رسمه، ودثرت أعلامه، وانبت جملة فلم يبقَّ إلَّا اسمه. فمن ذلك علم السّحر، علم الطلسميات، فإنَّ بقاياها ظاهرة لائحة، وقد طمس معرفة علمها، ومن ذلك علم الموسيقى وأصنافها الثلاثة، فإنَّ الأوائل يصفون أنَّه كان منها ما يشجع الجبناء وهو اللوي، ونوع ثانٍ يسخي البخلاء وأظنه الطنيني، ونوع ثالث يؤلف بين النفوس وينفر. وهذه الصفات

1- عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة، ج5، مرجع سابق، ص ص، 191-192.
2- محمد بن عبدالله الأندلسي التطواني، رحلة الصفار إلى فرنسا، مصدر سابق، ص، 255.

معدومة من العالم اليوم جملة. فاعلموا أسعدكم الله بتوفيقه أنَّ من رأيتموه يدّعي علم الموسيقي واللحون، وعلم الطلسميات، فإنَّه ممخرق كذاب ومشعوذ وقاح، وكذلك من وجدتموه يتعاطى علم الكيمياء فإنَّه قد أضاف إلى هذه الصفات الذَّميمة التي ذكرنا استئكال أموال الناس، واستحلال التَّدليس في النقود وظلم من يعامل في ذلك »[1].

وتدلّ الأحكام التقييميَّة للموسيقى ووضع معايير للاستحسان والاستهجان على تداول هذه الفنون، ومعرفتها معرفة تامَّةً وكاملة ويعتبر التمييز بين أنواعها من المعايير العلميَّة والمنهجيَّة، حتَّى وان كان التّمييز الغالب قائماً على معيار المنفعة، فالعلوم من شروطها المنفعة والفائدة، والموافقة للتعاليم الشرعيَّة التي تنهى عن تداول وممارسة كلّ ما يسيء إلى الذات البشريَّة ويحطّ من كرامتها وآدميتها. وقد نقل الدكتور إحسان عباس محقق (رسائل ابن حزم) عن الخوارزمي في كتابه (مفاتيح العلوم) أنَّ العرب كانت تعرف ثلاثة أجناس من الموسيقى، وتصنفها حسب مضامينها إلى « الأجناس في الموسيقى ثلاثة أحدها الطنيني والثاني اللوي والثالث التاليفي وتسمى كذلك بنسبة تقسيم الأبعاد، فالأول أفلحها وهو يحرك النَّفس إلى النجدة وشدَّة الانبساط ويسمى الرجلي، والثاني يحرك النفس للكرم والحديث والجراءة ويسمى الخنثوي، والثالث يُولّد الشجا والحزن ويسمى النسوي »[2] .

وتفادياً للشبهات والوقوع في الغلط بإتباع الموسيقى تفادى العرب قديماً على أغلبيتهم كلَّ أنواع الطرب، خوفاً من التصنيف الاجتماعي، ولعل لهذه الأسباب المتعلقة بالفحولة أنكر سيد قطب الذَّوق الفني للأمريكيين، ونعتهم بالبدائيين في الفنون الموسيقيَّة، بالاحتكام إلى نوعيَّة الموسيقى ومضمونها وصخبها الذي أفسد الذَّوق وابعد الإنسان من التَّمتع بالطَّبيعة التي توجب التَّأمل والهدوء « هي تلك الموسيقى التي ابتدعها الزنوج لإرضاء ميولهم البدائيَّة ورغبتهم في الضجيج من ناحية، ولإستثمارة النوازع الحيوانيَّة من ناحية أخرى... ولا تتمّ نشوة الأمريكي تمامًا حتَّى يصاحبها غناء مثلها صارخ غليظ. وكلما علا ضجيج الآلات والأصوات، وطن في الآذان إلى درجة لا تطاق... زاد هياج الجمهور، وعلت أصوات الاستحسان، وارتفعت الأكف بالتصفيق الحاد المتواصل الذي يكاد يصمّ الآذان »[3].

ويردّ الشيخ مُصطفى عبد الرازق على الذين يحرمون الرَّقص و يتَّهمون أصحابه بالخروج عن الدين والآداب العامة وإفساد الناشئة بالدَّعوة إلى ممارسة هذه الأشكال الفنيَّة، بأنَّ العقيدة

1- ابن حزم الأندلسي، رسائل ابن حزم، 384-456، ج4، تحقيق إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1987، بيروت، ص ص،61-62.
2- ابن حزم الأندلسي، رسائل ابن حزم، مرجع سابق، ص، 62.
3- سيد قطب، أمريكا التي رأيت، مصدر سابق، الرسالة العدد 961، ص، 1357.

الإسلاميَّة لا تمنع في نصوصها التشريعيَّة الصريحة الرَّقص، وإنَّما تمنع مظاهر الاختلاط وما ينتج عنها من آفات وفواحش، ويرى بعد معاينته ومشاهدته لعروض الرَّقص سواء على المستوى الذاتي والشخصي أو كعروض فنيَّة في المسارح والقاعات المتخصّصة، إنَّه فنٌّ جماليٌّ يمنح المشاهد لذة ومتعة، ومن الظلم والجور حرمان الإنسانية من جماليات هذه الفنون « إنَّ في هذا الرَّقص جمالا ولذة، ومن الجور أن تنقص حظ الإنسانيَّة من اللذة والجمال فليكن هذا المتاع فنًّا من فنون الجمال تختص به طائفة تبرع في أساليبه، وتمتع الآخرين بآثار براعتها، فيكون عندنا الرَّقص فنّاً حيّاً من غير أن يكون في تقاليدنا أن يرقص أهل الحشمة والوقار»[1].

والموقف ذاته اتَّخذه شيخ الأزهر، الشَّيخ الطنطاوي في زيارته لروسيا، حيث رأى أنَّ الرَّقص مَدرسةٌ لتهذيب السلوك وبعث التوازن في النَّفس، بالإضافة إلى الفوائد الصحيَّة الأخرى التي تُجنى من ممارسة الحركات الرياضيَّة التي تعطي للجسم الرشاقة وتخلصه من السموم «الرَّقص ليس إلَّا حركة خالية من الفحش بالكلية، فهو في الحقيقة لعب لتسلي الحاضرين، فلذا يعتبره أهالي بتربورغ من أعظم المسليات بعد التياترو والنوبة »[2].

وقد شكَّلت آراء الشيخين مصطفى عبد الرازق والشيخ الطهطاوي ردود أفعال فكريَّة وفقهيَّة متباينة ومتناقضة، تراوحت بين الإشادة والتمجيد بالفكر التنويري وبين التَّكفير والاتهام بالزندقة. فرأت الطائفة الأولى أنَّ الشيخان يمثّلان الإسلام التنويري الحقيقي الداعي إلى الانفتاح على "الآخر" وعلى الثقافات الإنسانيَّة ومختلف الفنون ويستفيد منها، ليؤثر ويتأثر ويأخذ ويعطي، وهو في هذه العملية التبادليَّة يقضي على العزلة ويسهم في التَّعريف بنفسه ومبادئه المتسامحة، المتكيّفة مع جميع الثقافات والمرجعيات. في المقابل رأت الفئة الثانية أنَّ هؤلاء العلماء قد تماهوا في ثقافة "الآخر" وانسلخوا عن مبادئ الإسلام والقرآن الذي تنص نصوصه تصريحاً وتلميحاً بتحريم الرَّقص سواء كان فردياً أو جماعياً، لجنس خالص أو باختلاط الجنسين، ويستدِّلون على ذلك بآيات من القران الكريم، ومنها قوله تعالى ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَن تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ ۚ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾[3]

وقد اعتبر بعض الفقهاء أنَّ إطالة الشيخ الطنطاوي واستطراده في شرح أنواع الرَّقص عند الروس، وعدم إنكاره لممارسته من قبل الجنسين والإشادة بمدارسه ودوره، يدخل ضمن الفتنة

1- مصطفى عبد الرازق، من آثار مصطفى عبد الرازق (مذكرات مسافر) مصدر سابق، ص، 391.
2- الشيخ الطنطاوي، رحلة الشيخ الطنطاوي إلى البلاد الروسية، مصدر سابق، ص، 209.
3- سورة النور، الآية، 20.

والحَّث على انتشارها بين المؤمنين مصداقاً لقوله تعالى ﴿ إِنَّ الَّذِينَ فَتَنُوا الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَتُوبُوا فَلَهُمْ عَذَابُ جَهَنَّمَ وَلَهُمْ عَذَابُ الْحَرِيقِ ﴾(1).

بينما اكتفى الصفَّار في رحلته الباريسيَّة إلى وصفه لحفلة راقصة كان قد إستُدعِي لحضورها، ذاكرًا أنواع الرَّقص التي شاهدها ورأى الفرنسيين يمارسونها على إيقاع الموسيقى المختلفة، دون أن يبديَّ رأيه فيها من حيث الإباحة والمنع أو الرضا والسَّخط أو القبول والرَّفض، وإنَّما سيطر عليه فعل الوصف التقريري للمشاهد « وبعد اجتماع الناس، تكلمت الموسيقى واخذوا في الرَّقص رجالاً ونساءً فيأخذ الرَّجل بيد المرأة ويجعلان يرقصان رقصاً عجيباً ويمسكها من أيديها وهو يرقص معها »(2)، فالمشهد الأول لصورة المغايرة والاختلاف من حيث الاختلاط بين الجنسين، ثمَّ الرَّقص المشترك الذي تتاح فيه حرية الحركة والاحتكاك واللمس، أمَّا المشهد الثاني فهو تصويرٌ للرَّقص وأنواعه « ومن أبلغ أنواع الرَّقص عندهم، أن يمسكها الرجل من خصرها، فيجعل ذراعه على خصرها ويضمها لعنده بلطافة بحيث لا يعصرها... ورقصهم إنَّما هو الدوران والإشارة بالقدمين... وتارةً يمسك رجلان امرأة ويرقصان معها، وليس ذلك عندهم عيباً ولا مخلاً بالمروءة، فترقص المرآة مع غيرها بحضور زوجها مع غيره »(3).

وتختلف المنظومتان من حيث الرؤية المركزيَّة والجوهريَّة لفني الرَّقص والموسيقى، فبالنسبة لـ"الآخر" تعتبر الموسيقى من الفنون التي لا يُمكن الاستغناء عنها في جميع مناحي الحياة، سواء الحياة العادية أو في الممارسات العباديَّة، فلا يوجد مكان لا تدخله الموسيقى، فهي فضاء روحاني يتنفس فيه "الآخر" ويتنشق الحرية والسعادة والآمل والطموح، ويتذوّقها حسب حالته النفسيَّة في كلّ زمانٍ ومكان، وهي علم يخضع للضوابط العلميَّة والعرفيَّة، لذلك تعدّ له المدارس والمعاهد المتخصصة « تدخل الموسيقى عندهم في معظم مظاهر الحياة الخاصَّة والعامَّة، فلا مجتمع دينياً كان أو مدنياً، ولا نلهى و لا مسرح ولا ملعب ولا مرقص ولا مطعم ولا فندق إلَّا وللموسيقى في الغالب دخل كبير فيه يتعلمونها صغارًا ويرضعون حبها مع اللبن »(4).

ويشكّل تواجد الموسيقى في دور العبادة مبدأ من مبادئ المغايرة والاختلاف بين المنظومتين الدينيتين الإسلاميَّة والمسيحيَّة، ففي الإسلام لا يمكن أن تلج الموسيقى المساجد تحت أي سبب أو تبرير، تحريماً شرعياً أو رفضاً ثقافياً، وهذا ما حذا بسيد قطب إلى استهجان استعمال

1- سورة البروج، الآية، 10.
2- محمد بن عبدالله الأندلسي التطواني، رحلة الصفار إلى فرنسا، مصدر سابق، ص، 223.
3- المصدر نفسه، ص، 224.
4- محمد كرد علي، غرائب الغرب، ج2، مصدر سابق، ص ص، 31-32.

الموسيقى داخل الكنائس في أمريكا ورأى في ذلك استخفافا بدور العبادة « لقد فهمت الكنيسة في أمريكا ما يفهمه أولئك العصريون والمتحررون، فاستحالت من هيكل عبادة إلى ساحة رقص، ومن قدس تطهر إلى ساحة لذة.. ولست انسي ذلك "الأب" الذي انتهى من الصلاة والترتيل، ليقود "أبناءه وبناته" إلى ساحة الرقص الملحقة بالكنيسة، ووقف ينظر برضا إليهم واليهن أزواجا أزواجا متلاصقة تدور في الساحة على أنغام الموسيقى، في ظل الأنوار الحمر والصفر والزرق التي تلقي ظلال الرومانسية العنيفة، وتهيج الدم في عروق الشباب! »[1]

أمَّا "الأنا" فإنَّ رؤيتها وموقفها من الفنون الموسيقيَّة والرَّقص، تخضع للمرجعيَّة الثقافيَّة والدينيَّة، فمن الناحية الثقافيَّة تَمنع العادات والتقاليد والأعراف الرَّقص وترى فيه مساساً بالمروءة والفحولة، أمَّا الاختلاط في الرَّقص فتعتبره الثقافة الدينيَّة والشعبيَّة إهانةً لكيان المرأة وشخصيتها واعتداءً على شرفها وقيمتها « ويتعلق بالرَّقص في فرنسا كلّ الناس، وكأنَّه نوع من العياقة والشلبنة لا من الفسق؛ فلذلك كان دائمًا غير خارج عن قوانين الحياء، بخلاف الرَّقص في أرض مصر، فإنه من خصوصيات النساء؛ لأنه لتهييج الشهوات، وأمَّا في باريس فإنَّه نمط مخصوص لا يشم منه رائحة العهر أبدًا، وكلّ إنسان يعزم امرأة يرقص معها، فإذا فرغ الرقص عزمها آخر للرقصة الثانية، وهكذا، وسواء كان يعرفها أو لا، وتفرح النساء بكثرة الراغبين في الرقص معهنّ، ولا يكفيهن واحد ولا اثنان، بل يحببن رؤية كثير من الناس يرقصن معهن لسآمة أنفسهن من التعلق بشيء »[2].

وتنتشر المدارس الفنيَّة في العالم لتدريس الفنون المختلفة، ولكن تسيطر عليها مدارس الرقص والموسيقى والسينما بما تدرُّه من أرباح على الدَّولة، فقد تحوَّلت هذه الفنون إلى صناعات ذات جودة عالية، تدفع لخزينة دولها موارد مالية معتبرة، وتوظف الآلاف من الفنانين والتقنيين، بالإضافة إلى الشهرة الدوليَّة والتعريف بالثقافة الوطنيَّة « وممَّا يدعو إلى الاغتباط أنَّ الأسر الهندية الطيبَّة لا تأنف أبدًا من أنَّ يشتغل أبناؤها أو بناتها بالتَّمثيل والرقص لأنَّ التمثيل والرَّقص هناك فنان جميلان يلحظان بالتقدير والفخر والإعجاب »[3] .

1- سيد قطب، معركة الإسلام والرأسمالية، ط 10، دار الشروق، 1408هـ/1987م، القاهرة، ص، 69.
2- رفاعة رافع الطهطاوي، تلخيص الإبريز في تلخيص باريس، مصدر سابق، ص، 137.
3- أمينة السعيد، مشاهدات في الهند، مصدر سابق، ص، 31.

وأصبحت الهند بفضل الصناعات السينيماتوغرافيَّة من أكبر الدول في العالم إنتاجاً وتصديرًا للأشرطة والأفلام التي تنافس بها مراكز هذه الصناعات العالم، وقد اعتبرتها رهاناً اقتصادياً هاماً وموردًا ومصدرًا للتشغيل والتمويل.[1]

وقد أدَّى الاهتمام الكبير بالفنون عامَّةً وعروض الموسيقى والمسرح خاصَّة درجة عالية في عالم "الآخر" الثقافي حدًا، اعتقدت فيه "الأنا" أنَّ الناس في الغرب لا يُمارِسون أي عمل أو تجارة أو زراعة أو أي نشاط آخر، ماعدا الاستمتاع بالعروض الموسيقيَّة والمسرحيَّة، وتحوَّلت كلّ انشغالاتهم وهمومهم إلى عرضٍ يحضرونه ويشاركون في نجاحه دون الاهتمام بشؤونهم الخاصّة أو مستقبل وطنهم « وأهلها (باريس) لا يتعاطون التجارة كثيرًا ويصرفون أكثر أوقاتهم في التنزهات والملاهي، فمتى خرج أحدهم من بيته صباحا كان أول شيء يستفتح به أنْ يذهب إلى مكاتب التياترات ويأخذ ورقة لحضور الملاعب (يقصد المسارح ودور التمثيل) تلك الليلة وبعد ذلك يدور في الأسواق ويتفقد الجرنالات اليوميَّة »[2] .

والحقيقة مُعاكسة إطلاقاً لهذا الوصف التقريري السطحي، فـ "الآخر" يقدِّس العمل ويحرص على إتقانه وجودته، فالعروض المسرحيَّة التي يحضرها، غالباً ما تكون خارج أوقات العمل أو في أيام الراحة، كما أنَّ مضمون الأعمال المسرحيَّة المعروضة غالباً ما تكرّس قيم الاجتهاد وحبّ العمل وتحارب التكاسل والتخاذل والتواكل، وتدعو إلى حبّ العمل واثبات الذات من خلاله، ويجتهد "الآخر" دائماً في إيجاد الصيغ المناسبة التي يستفيد فيها حتَّى من العمل الترفيهي، فيجعل من المسرح موردًا ومنبعاً للعلم والمعرفة والفائدة، وبالتالي فهو يجمع بين العمل والترفيه والتَّعلم.

أمَّا شيخ الأزهر الطهطاوي فهو يرى في الأعمال المسرحيَّة فوائد كبيرة وكثيرة ولكنَّه يرى أنَّ تلهي العامة عن أداء العبادات، فبحكم وظيفته الدينيَّة، كإمامٍ لبعثة علميَّة، قد لاحظ انصراف "الآخر" عن العبادات وانشغاله بما سواها من الأمور الدنيويَّة، ويبدو أنَّ شيخ الأزهر قد تناسى أنَّ الطقوس الدينيَّة للكنيسة الكاثوليكيَّة تتمركز في يوم واحد وهو يوم الأحد، بالإضافة إلى

1- تعد صناعة السينما الهندية من أكبر الكيانات المنتجة للأفلام في العالم، بل الأكبر على الإطلاق، إذ يجري إنتاج أكثر من 1200 فيلما سنويا بأكثر من 20 لغة، ويجري بيع ما يزيد على 3.3 مليار تذكرة سنويا، مما يجعل الهند صاحبة أكبر عدد من رواد السينما. ويبلغ حجم صناعة السينما الهندية 5 مليارات دولار، ومن المتوقع أن تزداد بمعدل نمو سنوي يصل إلى 14.1 في المائة. وقد بلغت إيرادات صناعة الترفيه والإعلام عام 2014، 25 مليار دولار. ينظر: جريدة الشرق الأوسط، الاثنين 07 ربيع الأول 1436 هـ 29 ديسمبر 2014 العدد 13180.

2- سليم بسترس ،النزهة الشهية في الرحلة السليمية، مصدر سابق، ص، 72.

ضعف المظاهر الدينيَّة في المجتمعات العلمانية « اعلم أنَّ هؤلاء الخلق حيث أنَّهم بعد أشغالهم المعتادة المعاشية لا شغل لهم بأمور الطاعات، فإنَّهم يقضون حياتهم في الأمور الدنيويَّة واللهو واللعب ويتفننون في ذلك تفنناً عجيباً »[1].

اعتمدت "الأنا" في وصفها لاهتمام "الآخر" بالموسيقى والفنون على معيارين وصفيين، الأول الوصف العام المُركَّز والدَّقيق والذي جعل من الفَّن ومدارسه رهان من رهانات التعليم والاقتصاد والسياحة، فتقام له المعاهد والمدارس ويقصدها المتعلمون سواء للهواية أو للتعليم الاحترافي، وبين الوصف الآني الظرفي المرتبط بتصوير حالة مؤقتة عابرة، كان الاهتمام فيها موسوماً بالمبالغة والسَّطحية، كما هو حال الناس في موسكو بمناسبة احتفالات عيد العمال «الروس شعب يعشق الأعياد لأنَّهم يعشقون الموسيقى والرَّقص وهم كذلك يعشقون الربيع حيث الورود والزهور والخضرة والأشجار»[2] .

وتبقى للفنون عند "الآخر" طقوسها الخاصَّة وثقافتها التي تميّزها عن غيرها من المناسبات، حيث يرتدي الجمهور يوم العرض الفني وعند الحضور أجمل الألبسة، لإبداء مظاهر الغبطة والسرور وتكريماً واحتراماً لجلالة المسرح وسلطته « وللانكليز تمسكٌ شديدٌ بعاداتهم وتقاليدهم، يشبه حبهم للغتهم وتفضيلهم لها على ما عداها حتَّى أنَّهم يحتقرون الغريب الذي يزورهم أو يتوجه إلى التياترو أو يجلس في الفندق على مائدة الأضياف بغير الملابس السوداء الرَّسميَّة »[3].

على أنَّ خصوصيات اللباس تتجلَّى أكثر في حفلات رقص الباليه، فهذا النوع من الرَّقص يتطلب لباساً خاصاً وديكورًا مميزًا وموسيقى هادئة تساعد على أداء الحركات الفنيَّة، ولذلك نرى الممثلات والراقصات في هيئات أنيقة تجلب انتباه المشاهدين « وإنَّ قاعات الاستراحة بين الفصول ليسير فيها الخرد العين كاسيات عاريات معطرات متبرجات ولا ترى إلّا من يغضّ الطرف حياءً وأدباً، والغالب أنَّ النساء يلبسن للبالي التمثيل أجمل ثيابهن وأزيائهن كأنَّهن في بيوتهن وبين صويحباتهن وأصحابهن، وقلَّما تراهن في الشوارع إلّا مكتسيات من اللباس بما خفَّ محمله وقلَّ ثمنه »[4].

1- رفاعة رافع الطهطاوي، تلخيص الإبريز في تلخيص باريز، مصدر سابق، ص، 133.
2- زكريا تركي، صعيدي في بلاد الروس، مصدر سابق، ص، 27.
3- أحمد زكي، السفر إلى المؤتمر، مصدر سابق، ص ص، 127-128.
4- محمد كرد علي، غرائب الغرب، ج1، مصدر سابق، ص، 138.

إنَّ فضاء "الآخر" فضاء ثقافي متميّز، بزخمه الشديد وبمشاهده المتنوعة، التي تحتدم فيها الصراعات الثقافيَّة والفكريَّة والسياسيَّة، وتنعكس على المجتمع وعلى السلطة. وتتأثّر السلطة التنفيذيَّة عموماً بنبض الشارع الثقافي والسياسي فتغيّر من مواقفها وتستجيب لمطالب النخب والإعلام والمظاهرات وصالونات المناقشات السياسيَّة والأدبيَّة. وللعروض المسرحيَّة والفنيَّة تأثيرات مباشرة على السلطة بموضوعاتها الاجتماعيَّة والسياسيَّة الثقافيَّة التي تطرحها للمشاهدة في احتكاك مباشر مع المتلقي، فينتج عنها استجابة وردود أفعال تتناسب في الغالب مع أطروحات ومقاربات الرؤى الثقافيَّة المطروحة. وقد لاحظ سالم علي في زيارته للكيان الغاصب إسرائيل أنَّ السلطة الصهيونيَّة تتحكَّم فيها السلطة الثقافيَّة والإعلاميَّة والتي بدورها تسيّرها المجموعات الثقافيَّة المتطرفة والعنصرية، ممثلة في أصحاب الجرائد والمجلات والمسارح والذين يعرضون دائما مشاهد نمطيَّة للفلسطيني والعربي تُحرّض عل القتل والنفي والاعتقال «إسرائيل يحكمها الشارع والصحافة ورئيس البلدية والحذر. أمَّا الحكومة فهي تعمل في السياسة فقط. كلّ رئيس بلدية مسئول عن إدارة مدينته أو قريته، فقد اكتشفوا اكتشافاً مذهلاً هو أنَّ هناك عددًا كبيرًا من البشر يصلحون للعمل كمسئولين عن إدارة المدن وإدارة حركة المواطنين »[1].

وتتجاوز عروض "الآخر" الثقافيَّة والسياسيَّة والفكريَّة أحياناً حدود وجدران قاعات المسارح الكبرى والمشهورة إلى فضاءات أخرى، فيتحوَّل الشارع أو ضفاف نهر أو ريف بمناظره الطَّبيعيَّة إلى حافز ودافع لإثارة الاهتمام والإبداع والقريحة، فتنتج قطع فنيَّة باهرة القيمة والجمال « وبين حنايا هذه الظلال تجد فناناً عالقاً على تصويره ومفكرًا مستغرقاً في تفكيره، وشاعرًا يستنزل الوحي من سماء الشعر، وعاشقاً يبثّ غرامه وغزلاً يستمتع بالغزل »[2]. هذا إلهام شوارع باريس التي تبقى في نظر "الأنا" أكبر حاضرة ثقافيَّة نوعية، بكثرة معارضها الفنية في الكتاب والموضة والموسيقى والرسم والنحت وغيرها من الفنون، فتتحوَّل فضاءات عروضها المسرحيَّة والموسيقيَّة إلى مدارس لاستصدار النظريات النقديَّة والفنيَّة والتأصيليَّة لأيّ فنٍّ أو نظرية في الأدب والفكر، فهي فضاء يمنح شهادات خلود الأعمال الفنيَّة أو بيانات التأبين والنهاية « لقد رحت أتشمم منذ اللحظات الأولى رائحة المعارك الفكريَّة في باريس

1- علي سالم، رحلة إلى اسرائيل، مصدر سابق، ص، 215.
2- مصطفى عبد الرازق، من آثار مصطفى عبد الرازق (مذكرات مسافر) مصدر سابق، ص،401

ووجدتها في كلِّ ركنٍ من أركانها، وجدت الحياة الفكريَّة تغلي وتحتدم بالصراع الحاد في كلّ نوع من أنواع المعرفة البشريَّة »[1].

اكتشفت "الأنا" فنون "الآخر" واطَّلعت على غناها وتنوعها، وأدركت أسرار اهتمامه بها خاصَّةً من الناحيتين الجماليَّة والثقافيَّة . فقد تجاوزت وتعدَّت آثارهما حدود الثراء الفكري التنوير الذي يسهم في تعبير الفرد والمجتمع إلى الأبعاد الطبيَّة النفسيَّة من خلال التداوي بالفنون.

ولكنَّ الرهان الأكبر للفنون في الغرب هي تحولها من البعد الترفيهي والتثقيفي إلى المحمول الاقتصادي، فأصبحت صناعة احترافيَّة تخضع للبحوث والدراسات والتخطيط، ثم التسويق الذي يعود بالموارد المالية الكبيرة على الاقتصاد المحلي.

فقد ساعدت الفنون باختلاف أشكالها، وخاصَّةً الموسيقيَّة والمسرحيَّة والفنون التشكيليَّة في تدعيم السياحة الثقافيَّة والتعريف بالثقافة المحلية، فبفضل الثورة المعلوماتيَّة وتقنيات الاتصالات المتطورة انتشرت ثقافات ولغات ومعتقدات لدول أحسنت وأجادت تسويق فنونها، فتحكَّمت في الثقافة وفي آليات تعميم نمطها الثقافي وتمكنت من تكسير حدود العزلة الجغرافية، واستطاعت أن تخرج نموذجها الثقافي من المحلية وتدفعه نحو العالمية والكونية، كما هو حال وشان الثقافات الأمريكيَّة والفرنسيَّة والهنديَّة.

1- محمود أمين العالم، البحث عن أوروبا، مصدر سابق، ص، 25.

الفصل الرابع

الفصل الرابع

صور الآخر في مرآة الغيرية

1- أديان الآخر، بين جماليات المعابد وحرية المعتقد

2- المرأة الغربيَّة، بين الاستهجان الظاهر والاستحسان الباطن

3- العمل، رهان النهضة وإثبات الذات

4- التسامح وثنائية الوطني والكوني

5- التعليم وآداب الأكل وصور أخرى

أديان الآخر؛ بين جماليات المعابد وحرية المعتقد

«La science sans religion est boiteuse, la religion sans science est aveugle.» [1]

حين انطلقت "الأنا" من فضائها العربي والإسلامي في أغلبه، كان المؤذن يصدح بالآذان حمس مرات في اليوم والليلة، وكانت المحلات التجاريَّة تتزيَّن بآيات القرآن الكريم، وبلوحات تقليديَّة تجمع بين الثنائيَّة المعروفة والمشهورة، الأولى لله سبحانه وتعالى والثانية لمحمد صلى الله عليه وسلم.

وكان الخطاب العامي والشعبي مشحوناً ومصبوغاً بلونٍ ديني، من قسمٍ أو تمنٍّ بتحقيق شيء بإذن الله أو تذكير بحادثة من السيرة أو اجتماع في مناسبة دينيَّة كالحَّج والعمرة وإليها من المناسبات الاجتماعية والتي يُهيمِن عليها الخطاب الديني، فالأجواء العقائديَّة الإيمانيَّة مظهر مسيطر وغالب على الفضاء المحلي.

وعندما حلَّت "الأنا" بالمحيط العام للغرب، افتقدت للروح الدينيَّة التي تركتها خلفها ووراءها، فاعتمدت على آلية الاسترجاع من الذاكرة، فاستعادت كلّ الأفكار المتعلقة بالبنية المعرفيَّة والتاريخيَّة لهذا "الآخر"، وأول الصور التي التصقت بفكرها وذاكرنها هي انتماء الغرب إلى الديانة المسيحيَّة بجميع طوائفها، فهم من أتباع المسيح عيسى -عليه السلام- وأن قسما آخر معتبر من البنية البشريَّة الغربيَّة، مادي ليس له انتماء ديني أو عقائدي. ولكنَّها لم تكن تدرك ما حدث لهذه الديانة من اهتزازات وثورات وتغيرات تاريخيَّة، من جراء صراعاتها المختلفة، سواء من الداخل كمعتقدٍ ديني له طقوسه العباديَّة أو كمؤسسة دينيَّة تريد السيادة السياسيَّة والحكم أو في مواقفها السياسيَّة الخاصَّةَ التي تزكي فيها السلطة الحاكمة في أحيان أخرى.

وهكذا فقد تحوَّلت الهوية الجديدة للديانة المسيحيَّة من عقيدة ثالوثيَّة بسيطة إلى بنية فكريَّة وسياسيَّة مركبة، ذات توجهات مختلفة تجمع بين الديني والسياسي.

والحقيقة أنَّ المؤسسة المسيحيَّة في الغرب عموماً، قد بدأ صراعها مع نفسها وأتباعها منذ أنَّ تبنت الجدل بينها وبين النظم والأنساق الفلسفيَّة المختلفة ودخلت صراعات ومقاربات الفرق بين المادة والروح، التثليث والتوحيد، اللاهوت والناسوت وغيرها من القضايا الفكريَّة والفلسفيَّة التي أفرزتها مرحلة الأنوار، ممَّا أدى إلى تغيير المسار الحقيقي للديانة.

1- Albert Einstein (1955-1879).

فلم تتمكَّن "الأنا" العربيَّة من العثور على دين حقيقي يسيطر ويهيمن على حياة "الآخر" ويتمظهر في الحياة الاجتماعيَّة والاقتصاديَّة والسياسيَّة. كما لم تلاحظ تجليات لصورة الدين في الممارسات والتعاملات العامَّة بالشّكل الذي تركته في محيطها الشّخصي وعند ذويها وأهلها وسلطتها، فظهرت هذه "الأنا" مضطربة في وصفها للظاهرة الدينيَّة المسيحيَّة.

وتخبطت في حيرة وضبابية مع المصطلحات المتعلقة بالحياة الدينيَّة لـ"لآخر"، والتبست عليها القضايا المتعلقة، بالمسيحيَّة والنصرانيَّة، بالعلمانيَّة والإلحاد، وانعكست المصطلحات على الخطاب الرحلي ومضمونه، فأصبح "الآخر" مسيحي تارة ونصراني تارة أخرى، كما قد يكون ملحدًا أو علمانياً.

والحقيقة أنَّ المُصطلحات المستخدمة في الخطاب والسرد تختلف اختلافاً كبيرًا فيما بينها، وفي دلالتها الحضاريَّة والمعرفيَّة، فالإلحاد حكم فقهي يصدر عادة للحكم على كلِّ من لم يعتقد بوجود الله في مرحلة أولى ثم بعدم الاعتقاد بالغيبيات بصفة عامة، وهو مأخوذ من مادة (ل ح د) التي تدل على الابتعاد عن الاستقامة، فقد جاء في لسان العرب « وأصل الإلحاد الميل والعدول عن الشيء »[1]. وقال الكفوي في الكليات أنَّ الإلحاد في تعريف موافق للمفهوم اللغوي أنَّ «الإِلْحَادُ هُوَ المَيْلُ عَنِ الحَقِ »[2].

فالإلحاد حقيقة عُدولٍ عن الحق ولكنَّه أيضاً مصطلح عام يستعمل لوصف تيار فكري وفلسفي يتمركَّز حول فكرة إنكار وجود خالق أعظم، أو أية قوة إلهية بمفهوم الديانات السائدة، كما يعتقد أصحابه بالإيمان بالتجربة العلميَّة وبمعنى آخر هو الإيمان بالماديات وإنكار الغيبيات. وهي المفاهيم التي تذهب إليها تقريباً المعاجم المتخصصة في الغرب، حيث يعرف الإلحاد بأنَّه «تعني لفظة (athée) دون إله والمُلحِد هو الذي لا يعتقد بوجود اله واحد آو مجموعة من الآلهة»[3] .

أمَّا العلمانيَّة فهي مسألة مغايرة كلياً للإلحاد ولا علاقة تجمع بينهما، سواء بالتوظيف العام لنسبة الأشياء إلى العلم، فتصبح المعالجة والانتماء إلى العلميَّة والعلوم، أو بالاستخدام الاجتماعي والسياسي والأنثربولوجي الذي يعني فصل الدين عن الأنشطة السياسيَّة والاقتصاديَّة، أو ما يُصطلح عليه في العادة، بإبعاد الدين عن شؤون تسيير الدولة .

1- ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، الجزء الثالث، ص، 389.
2- أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي، الكليات، معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، مرجع سابق، ص، 490.

3- Edmond Ortigues , « *Athéisme* », Encyclopædia Universalis , URL: http://www.universalis.fr/encyclopedie/atheisme , consulté le 5/10/2016

يفصل المفكر عبد الوهاب المسيري، مسألة العلمانية الغربيَّة، بتقسيمها إلى قسمين لكلّ واحد خصوصياته ومنهجيته العامة في فهم العلاقة بين الدين والحياة بصفة عامَّة « ويوجد في تصورنا علمانيتان، لا علمانيَّة واحدة، الأولى جزئيَّة ونعني بها العلمانيَّة باعتبارها فصل الدين عن الدولة، والثانية شاملة ولا تعني فصل الدين عن الدولة وحسب، وإنَّما فصل القيم الإنسانيَّة والأخلاقيَّة والدينيَّة، لا عن الدولة وحسب، وإنَّما عن الطَّبيعة وعن حياة الإنسان في جانبيها العام والخاص، بحيث تُنزع القداسة عن العالم فيتحوَّل إلى مادة استعلاميَّة يُمكِن توظيفها لصالح الأقوى »[1].

والحقيقة أنَّ دراسات كثيرة وأطاريح متعددة أثبتت أنَّ الغرب ليس علمانياً كما يتوهم البعض، بل إنَّ تعاليم المسيحيَّة واليهوديَّة تتحكَّم في الكثير من القرارات والمواقف السياسيَّة ولكن بطرائق ذكية ومُضمرة يمكن استنتاجها فقط من النصوص والقرارات التي تتخذها السلطات المركزيَّة، ويتجلَّى تناصها وارتباطها بالنصوص دينيَّة. فالموقف الأمريكي مثلاً من الاحتلال الإسرائيلي لفلسطين يرجع في الأصل إلى موقف ديني « يعود هذا الموقف المبدئي من اليهود ومن إسرائيل إلى إيمان ديني بأنَّ وجود إسرائيل يُعبِّر في حدِّ ذاته عن إرادة إلهيَّة ويجسدها وأنَّ ما هو إلهي لا تطبق عليه قوانين البشر »[2].

وتخرج الكاتبة الأمريكيَّة برؤية هامَّة حين تعلن في خاتمة كتابها بأنَّ العِداء بين اليهوديَّة والمسيحيَّة أزلي لا يمكن تجاوزه لاختلاف المنظومتين الدينيتين، ولكن تحت غطاء تحقيق المصالح والمنافع الذاتية تتحالف المنظومتان، وتبرّر العملية بتوظيف نصوص دينيَّة توراتيَّة، تصدر عن مراكز متخصصة في العقائد والخطاب الحجاجي الديني، الذي يعتمد على آليتين للإقناع اللغة البلاغيَّة القوية والتأثير الوجداني « حاولت أنْ أبين أنَّ الحلف الإسرائيلي الأصولي الأمريكي ليس مُجرد حشد للمبادئ النظريَّة والمعتقدات الروحيَّة. إنَّما يقوم عل عوامل سياسيَّة وعسكريَّة أكثر منها نظرية. ولا يمكن أنْ يكون الأمر غير ذلك، لأنَّ المقومات الدينيَّة التي تميّز الدولة اليهوديَّة، تقوم على أصول يهوديَّة تعتبر الاهتداء بالمسيحيَّة -وهو هدف أساسي للأصوليَّة- تهديدًا أساسياً لوجود اليهود كمجموعة »[3].

1- عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ط1، المجلد الاول، دار الشروق، 1423هـ-2002م، القاهرة، ص،16.
2- محمد السماك، الصهيونية المسيحية، ط4، دار النفائس، 1425هـ /2004م، بيروت، ص،III.
3- جريس هالسل، النبوءة والسياسة، ط1، ترجمة محمد السماك، دار الشروق،1418هـ - 1998م، القاهرة، 154.

ورغم التظاهر بالدولة اللادينيَّة وعدم العودة إلى الدين كمرجعيَّة في الشؤون العامة، إلَّا أنَّ بعض بمظاهر التدين تتجلَّى في العديد من المواقف السلوكات والممارسات، وتستثني هذه البحوث فرنسا باعتبار أنَّ ثورها قامت أساساً على مبدأ استئصال الحكم الكنسي والسلطة البابوية التي هيمنت على الحياة « ففي الغرب نجد العلمانيَّة كنموذج، حيث يفصل بين الدين عن الدولة، وسارت فرنسا أكثر من أي دولة في أخرى في ذلك، بينما لم يفكّ ارتباط الدين بالدولة في معظم أوروبا الغربيَّة وأمريكا (التعليم الديني، الصلاة بالمدارس، ضرائب الكنيسة، الإجازات، صلوات الأحد)، ومع هذا يعد -نظرياً- عدم تدخل الدين في أمور الدولة، أحد الشروط الأساسيَّة لنظام ديمقراطي متعدد الأحزاب، قائم على فصل السلطات »[1].

المصطلح الثاني الذي ورد في تصورات "الانا" حول الحياة الدينيَّة لـ "الاخر" يتمثَّل في اشكالية النسيحيَّة والنصرانيَّة، حيث يتمّ توظيفهما تارة كمصطلحين مترادفين، ومرة اخرى كمفهومين مختلفين من حيث الدلالة الدينيَّة، لكن دون تحديد الاختلاف بينهما، فالنصرانيَّة تعني « كلمة ((نصرانيَّة)) التي يظن البعض خطا أنَّها مرادفة لكلمة مسيحيَّة من حيث ماهيتها تفيد الدلالة على الديانة التي جاء بها عيسى بن مريم (عليه السلام) وآمن بما جاء فيها، من عقائد وشرائع وأخلاق، جمع من أتباعه وحوارييه، سموا ((النصارى)) وتوارثت هذا الإيمان الأجيال المتتابعة غبر القرون بما حدث فيه من تزيد أو تطور»[2] أمَّا المسيحيَّة فيقصد بها « واضح من التحليل اللغوي أنَّ كلمة ((مسيحيَّة)) اسم يدلّ على الدين الذي جاء به عيسى (عليه السلام) ترجع في نسبتها إلى المسيح. والمسيح كما في المعاجم اللغويَّة فعيل يعنى الممسوح بدهن البركة وهذا أشهر الأقوال فيه »[3].

وتختلف الأبحاث التيولوجيَّة حول أصل التسمية واشتقاقاتها ودلالاتها، دون أنْ يحصل اتفاق حول مضمونها وأتباعها، فكلّ بحث ينسبها إلى وجهة اجتهاديَّة يرى فيها العلميَّة والحقيقة، لكن ما يهمنا في هذا المبحث أنَّ القرآن الكريم لم ينعت مطلقاً أتباع عيسى عليه السلام بالمسيحيين ولا ديانته بالمسيحيَّة «إنَّنا لا نجد أثرًا لتسمية المسلمين لأتباع عيسى ((بالمسيحيين)) أو لديانته ((بالمسيحيَّة)). بل ظلَّت التسميَّة الثابتة لهم في جميع كتب التراث الإسلامي ((النصارى))

1- مراد هوفمان، الإسلام كبديل، ط1، تعريب، عادل المعلم، دار الشروق، 1418هـ -1997م، القاهرة، ص، 85.
2- محمد عثمان صالح، النصرانية والتنصير أم المسيحية والتبشير، ط1، مكتبة ابن القيم،1410هـ - 1989م، المدينة المنورة، ص،11.
3- المرجع نفسه، ص،23 .

ودينهم هو ((النصرانيَّة)) لا غير. وعني عن القول أنَّ الحال كذلك في القرآن الكريم وفي نصوص السنَّة »[1].

وعند تعرض "الأنا" الى أزمة الكنيسة في الغرب، بعد هيمنتها على الحياة العامة في العصور الوسطى، نجد خلطاً مفاهيمياً أيضاً حول الحركات المجددة في الفكر الفلسفي والديني، فيتمّ الجمع بين التنوير والعقلانيَّة والثورة الفرنسيةَّ وأسسها المركزيَّة.

والحقيقة أنَّه مهما تداخلت المفاهيم فـ "الانا" كانت تهدف في استخدامها لهذه المفاهيم الى الفترات أو الحركات والدعوات التي تبنَّت الفكر والعقل كوسيلتين للخروج من هيمنة التَّخلف.

ومن اشكاليات المصطلح ومعركة المفاهيم الى الحديث عن "الآخر" دينياً في ممارساته وطقوسه ومعابده، ومن الظواهر الأوليَّة اللافتة في وصف ديانة "الآخر" هو تجاوز "الأنا" اطلاق الأحكام حول ديانته والدخول معه في مناظرات وحوارات في المسائل الدينيَّة المتعلقة بالمعتقدات وحقيقة الدين المقبول عند الله وهو يحفظ الآية الكريمة ﴿ وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴾[2]، على الرَّغم من الالتزام العقدي لبعض الرحالة، واحتكامهم لتعاليم الاسلام وهُم في ضيافة "الآخر" حيث كانوا يتجنبون زيارة المراقص والملاهي، ويتفادون أكل اللحوم ويسألون دائماً عن مصدرها ونوعها، خوفاً من الوقوع في المحظور، وكانوا يكتفون بتقديم بعض الملاحظات العامة التي تفصح عن عقيدتهم الإسلاميَّة « ولا يتوضأ أحد ولا يغتسل أبدًا، بل هم متنجسون ظاهرًا وباطناً، أمَّا في الباطن فباعتقادهم الشّرك، والباطل في الجانب الأعلى وفي أجسامهم وما يلبسونه كله، واذا كان للمصلي كلب او كلاب فيسبقونه للكنيسة ولا يردها أحد »[3]. في هذه المقاربات تكون العقيدة الإسلاميَّة هي معيار تحديد ثقافة الاختلاف، فباختلاف العقائد تختلف وتتباين الثقافات ومن ثم الهويات وتتعقَّد عمليات المثاقفة، خاصَّةً بالانكفاء والانطواء على مكونات الخصوصيات الثقافيَّة، فالنظافة بالنسبة لـ "لانا" تختلف عن الوضوء، والطهارة لا تعني النظافة والاغتسال لأنَّ فعل الوضوء في العقيدة الإسلاميَّة فعل تسبقه نيَّة التَّطهر للدخول في العبادة. كما أنَّ للشريعة الاسلاميَّة مواقف من تربية الحيوانات في البيوت وخاصَّةً الكلاب، فقد نهى الرسول ﷺ تربيتها إلَّا لفائدة بعينها كالحراسة أو الصَّيد، ويروي البخاري في صحيحه، عَنْ أَبِي

1- محمد عثمان صالح، النصرانية والتنصير أم المسيحية والتبشير، مرجع سابق، ص، 24.
2- سورة آل عمران، الآية، 85.
3- أحمد بن قاسم الحجري (أفوقاي)، رحلة أفوقاي الأندلسي، مصدر سابق، ص، 60.

هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم: « مَنْ أَمْسَكَ كَلْبًا فَإِنَّهُ يَنْقُصُ كُلَّ يَوْمٍ مِنْ عَمَلِهِ قِيرَاطٌ إلا كَلْبَ حَرْثٍ أَوْ مَاشِيَةٍ»[1]. وفي حالات متعددة تنظر "الأنا" إلى "الآخر" نظرة عقائديَّة فتخضع سلوكاته ومواقفه أمام الغيريَّة الدينيَّة الفقهيَّة خاصَّةً، فينتج خطاب تصويري دالّ على الاختلاف الجذري والجوهري الذي لا يُمكِن من خلاله التأسيس لحوار ومثاقفة وتعاون وتواصل « وهم أقذر خلق الله لا يستنجون من غائطٍ ولا بول، ولا يغتسلون من جنابة، ولا يغسلون أيديهم من الطعام، بل هم كالحمير الضالّة، يجيئون من بلدهم فيرسون سفنهم باتل وهو نهر كبير ويبنون على شطه بيوتاً كبارًا من الخشب »[2].

ويكتفي أغلب الرحالة بإطلاق دعوات تستهجن بعض التصرفات والمواقف دون استخدام المرجعيَّة الإسلاميَّة في تحديد القبول من الرَّفض ومنها قولهم « قبحهم الله» و« قاتلهم الله» و«تعالى الله عما يشركون» أو حين يستعظمون شأن حضارتهم فيعبرون بقولهم « إنَّها جنَّة الكافر الدنيويَّة » وغيرها من العبارات.

وقد يتوقف الموقف عند تبيان سنَّة الله في الخلق، بأنْ جعلهم مختلفين في الأشكال والأعراق والديانات « فسبحانه من إله قسم الخلق إلى موحد ومشرك ومطبوع على قلبه ومن هو لحقائق التوحيد والإيمان مدرك، وعجل لقوم طيبتهم في الحيوة الدنيا، وادخر للآخرين مقيم النعيم ورفع الدرجات العليا جزاء بما كانوا يعملون ((لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون)[3]»[4] .

لم تكن المناظرات الدينيَّة حول الأديان وتاريخها وتعاليمها ومصداقيتها من الموضوعات التي شغلت اهتمام "الأنا" في رحلاتها نحو "الآخر" بل لا نكاد نعثر إلَّا على شذرات ومقتطفات قليلة لحوادث معدودة، لا تتعدَّى حدود الاستفهام حول مسألة أو تصرف أو درء شبهة، والأسباب كثيرة لتبرير هذا الغياب، ولعل السبب الأبرز أنَّ نوع الرّحلة ومسارها يحدّدان قضاياها الفكريَّة والسياسيَّة والدينيَّة، فالرحلات السفاريَّة غالباً ما ترتبط بخط خير مرسوم ومُعدّ سلفاً، تتحكَّم فيه الإدارة المركزيَّة، فهي التي تحدِّد اللقاءات والزيارات والتي يسيطر عليها في الغالب الطابع الرسمي في المفاوضات وطابع المجاملات في الزيارات التكريميَّة.

1- البخاري، صحيح البخاري، مرجع سابق، الحديث 2332، كتاب "الحرث والمزارعة"، باب "اقتناء الكلب للحرث"، ص، 558.
2- أحمد بن فضلان، رسالة ابن فضلان، مصدر سابق، ص، 151.
3- سورة الأنبياء، الآية، 23.
4- بن عبد الله الأندلسي التطواني، رحلة الصفار إلى فرنسا، مصدر سابق، ص، 112.

أمَّا بقية الرحلات فتكون فيها "الأنا" في مهمة البحث عن المغايرة الحضاريَّة، وهي الوظيفة والمهمة الأساسيَّة للرِّحلة، فتنشغل عن المناظرات والمقاربات والشروح، بالوصف والتقرير والتعليل.

من الأسباب الأخرى الداعية للابتعاد عن الحوارات الدينيَّة حول الأصول والمرجعيات، أنَّ ض العقائد عموماً مرتبطة بالوجدان والهوية، ممَّا يدفع إلى التمسك والاعتصام بها دون البحث عن أسباب صحتها، فيكون الحوار فيها عقيماً وسطحياً لا ينتج عنه إقناع يؤدي إلى تغيير الدين إلَّا في حالات نادرة و قليلة، ولذلك تبتعد "الأنا" عن الدخول في مثل هذا الضرب من المناظرات، بالإضافة إلى عدم التَّمكن وإتقان اللّغة كوسيط ثقافي وتواصلي، فالرحالة العربي نحو الغرب غالباً ما يكون، إمَّا طالب علم أو مبعوث سياسي أو زائر عادي وزاده اللغوي من لغة "الآخر" بسيط لا يؤهله للدخول في مناقشة القضايا الدينيَّة والفلسفيَّة.

ورغم أهمية الدين كعامل أساسي من مكونات الهوية، والذي تتمركَّز حوله في الغالب الانتماءات، إلَّا أنَّ الشروح التي قدمتها "الأنا" في التَّعرف بدين "الآخر" بسيطة، ولا تكاد ترقى إلى درجة معرفة خصائصه وأهم معتقداته وأبرز طقوسه العبادية، ولم تتجاوز وصف حادثة أثارت الوعي والوجدان أو تفسير موقف أثار الدَّهشة، كوصف الغساني للراهبات في أديرة الكنائس الاسبانيَّة، واستغرابه من إفناء النسوة لحياتهن داخل الكنائس وحرمان أنفسهن من متاع الدنيا وملذاتها على الرَّغم من صغر سن بعضهن « ولمَّا أردنا الخروج من المدينة ضحوة، طرقنا الكنبينطوا (لفظة إسبانية معناها الدير(convento) الذي هنّ به، فدخلنا عليهم، فوجدناهن في دار مجاورة للكنيسة يسمعن الميسة (القداس) وهن في غاية ما يكون من التَّحفظ والصون، من الصغيرة التي يبلغ عمرها سبعة أعوام، إلى العجائز والمتجالات وهن أبكار، ومن عاداتهن في ذلك، أنَّ جميع من أحبت الترهب والتزهد، تدخل الكنبينطوا المعد لذلك، سواء كانت صغيرة أو كبيرة، بعد أنْ تحلف وتشهد على نفسها، أنَّها لا تدخل إلى ذلك الموضع إلَّا بعد أن لم يبقَّ لها في الدنيا إرب، ولا غرض، ولا تتعلق لها شهوة في رجل، ولا في نظر، ولا في دخول، ولا في خروج. فتدخل الكنبينطوا وتلبس من اللباس الخشن، فإن كان لها مال يجري عليها منه بالقسط، ومن ليس لها مال منهن، تخدم غيرها وتعيش معها، أو تأكل من الحبس الموقوف عليهن. وهذا الكنبينطوا المعد للراهبات، ويسمونهن بالعجمية المونكاس (الراهبة) لا يدخله أحد من الرجال أصلاً، وعليهن عجائز موكلات بهن، فإذا حصل بإحداهنّ مرض، تتوقف فيه على الطبيب، يدعى لها الطبيب ويدخل عليها، بعد أن تُحيط به أربع عجائز، واحدة عن يمينه، والأخرى عن

شماله، والثالثة من خلفه، والرابعة أمامه، فيدرن به حين دخوله باب الكنبيطو، ولا يفارقنه حتى يخرج »[1].

أو وصف بعض حالات الطاعة والولاء التي يقدمها بعض المتدينين لقساوستهم، وإتباع مناهجهم وتعاليمهم، فهو المرجع الذي يحدِّد لهم الطقوس والأوامر والنواهي وليس لهم من إرادة خاصَّة إلَّا الامتثال والطاعة « وهذا البابا المذكور لا يقدرون أهل الصليب على مخالفته في شيء قلَّ أو جلَّ حيث كان يحدث لهم في الديانات والأحكام والأكل في أيم الصيام وغير ذلك ممَّا هو مخالف فيه لنصارى المشرق، وإنَّما كانوا كلهم على ضلال، قبحهم الله واخلي الأرض منهم»[2].

ونادرًا ما تكون المناقشات والحوارات حول العقائد والشرائع ذات مردود عقلي، يؤثر في التلقي فيتراجع عن معتقده أو يصححه و يصوبه، ذلك أنَّ المعتقدات تستجيب لدواعي القلب والوجدان أكثر من العقل والفكر، فهي من الموروثات التي تشكِّل الجزء المركزي من الهوية، ويتطلب التنازل عن هذا الأساس جهدًا وعقلاً ووقتاً، وقد تكون المُكابرة عائقاً أمام تغيير القناعات الدينيَّة وهو ما حدث مع الرحالة محمد الغساني الأندلسي في حواره مع أحد القساوسة حول مسألة المسيح -عليه السلام - « والمردة، من طلبتهم ورهبانهم، هم أشد عداوة وأكثر قساوة، وأكبر الأشقياء تصميماً على الكفر، والعياذ بالله. فلقد لقينا من طلبتهم والفريلية الذين يدينون بهم جماعة، وتكلمنا معهم في أمور ما يدعونه من الدعوة في المسيح، تعالى الله عن قولهم، فوجدناهم أفسد الناس اعتقادًا وأكثرهم تصميماً، ولقد وجدت بمدريد راهباً من رهبانهم ورد من البلاد الشرقيَّة يتكلم باللسان العربي، وله خبرة ببعض أديان المشارقة من المسلمين لمخالطته معهم وسكناه بين أظهرهم، فتجاولنا في الكلام إلى أن قلت له: ما تقول في المسيح؟ قال: إنَّه من الله.

فقلت: من هذه، إن قلت أنَّه كالبعض من الكل جزأته والباري جلّ شأنه لا يتجزأ، وإن قلت أنَّه كالولد من الوالد أوجبت ثانياً من الأولاد وثالثاً ورابعاً إلى ما لا نهاية له، وإن قلت أنَّه على سبيل الاستحالة، أوجبت فسادًا، والباري جلَّ شأنه لا يستحيل ولا يتنقل من حالٍ إلى حالٍ. فلم يبقَّ إلَّا أنْ يكون على سبيل الخلق من الخالق وهو الحق الذي لا شكَّ فيه.

1- محمد الغساني الأندلسي، رحلة الوزير في افتكاك الأسير، 1690-1691، حققها وقدم لها، نوري الجراح، ط1، دار السويدي للنشر والتوزيع، 2000 أبوظبي،ص، 55.
2- المصدر نفسه، ص، 111.

فصمم الكافر- أخزاه الله - على ما عليه اعتقادهم واعتقاد البابا دمرهم الله من اعتقادهم الاستحالة، تعالى الله عن قولهم علوا كبيرًا »[1].

وقد التقى الرحالة الأندلسي أفوقاي أحد التجار الذين يتقنون اللغة العربيَّة لعملهم بالتجارة في مراكش قبل الانتقال إلى فرنسا، وحاوره حول النصرانيَّة بعدما رأى انتقاده وتقوله على الإسلام « ثم مشينا في مدينة روان (Rouen) وجاء إلينا تاجر كنت عرفته في مراكش، اسمه فرط، ولطول مكثه ببلاد المسلمين كان يعرف العربيَّة غاية، وبدأ يتكلم عن دين المسلمين ويشكر دينه، وقال: المسلمون في دينهم مباح الزنا والسرقة، قلت : هذا باطل، قال : بل صحيح لأني سمعت علماءكم يقولون أنَّ بعضاً سأل نبيكم، قال: المؤمن يزني؟ قال له: يزني، قال: والمؤمن يسرق؟ قال: يسرق، قال أيضاً: المؤمن يكذب؟ قال له: المؤمن لا يكذب، قلت له: المؤمن الذي ما يكذب فلا يسرق ولا يزني، وكيف تقول ذلك وعندنا أنَّ من سرق، ما يساوي ربع دينار تقطع يده، وإذا زنى المحصن يرجم إلى أن يموت، ثم زاد في مدح دينه »[2]، وهذه قراءة مغلوطة وتأويل باطل لحديث الرَّسول صلى الله عليه وسلم الذي رواه عبد الله بن جراد وصنفه المحدثون على أنَّه من الأحاديث الضعيفة، حيث أخرج الخرائطي في مساوئ الأخلاق عن عبد الله بن جراد، أنَّه سأل النبي صلى الله عليه وسلم فقال :« يا نبي الله، هل يزني المؤمن؟ قال: قد يكون من ذلك، قال: يا رسول الله، هل يسرق المؤمن ؟ قال: قد يكون من ذلك، قال: يا نبي الله هل يكذب المؤمن ؟ قال :لا، ثم أتبعها رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال هذه الكلمة: إنما يفتري الكذب الذين لا يؤمنون »[3].

وبقيت "الأنا" متحفظة على ذكر تفاصيل عن ديانات "الآخر" فحتَّى إلياس الموصلي في رحلته "الذَّهب والعاصفة" التي تعتبر أول رحلة مشرقيَّة إلى العالم الجديد، تجنب صاحبها الحديث عن ديانات الهنود الحمر، الذين يمثِّلون أول مراحل الإبادة البشريَّة والثقافيَّة للمختلف عبر التاريخ، وهم النموذج العملي والتاريخي للمركزيَّة الأوروبيَّة في تجليات الحقيقيَّة والواقعيَّة بعيدًا عن التنظير الفلسفي الذي يسوغ القتل والهيمنة والسيطرة بأشكالها الثقافيَّة والدينيَّة والاقتصاديَّة، فقد كانت شعوب الهنود تتمتع بتاريخها وثقافتها ودياناتها التي تجسدها في مظاهر مختلفة منها الرَّقص واستخدام النار والتعلق بالتراب كرمزٍ للنماء والهوية، قبل أن تقتحم الكنيسة بلادهم

1- محمد الغساني الأندلسي، رحلة الوزير في افتكاك الأسير، مصدر سابق، ص، 119.
2- أحمد بن قاسم الحجري (أفوقاي)، رحلة أفوقاي الأندلسي 1611-1613، مصدر سابق، ص، 49
3- أبو بكر محمد بن جعفر بن سهل الشامري (الخرائطي) 204هـ- 327هـ، مساوئ الأخلاق ومذمومها، ط1، تحقيق، أبو النصر الشلبي، مكتبة السوادي، 1412هـ1992م، جدة، ص، 232.

وتُبيد وجودهم تحت قناع الإكتشافات، فقد كتب الباحث والمؤرّخ الإسباني، المطران برتولومي دي لاس كازاس (Bartolomé de las Casas)(1484- 1566) رسالة الى أمير بلاد إسبانيا الملك دون فيليب (Felipe II)(1527- 1598) رسالة يُخبره فيها بالجرائم التي ترتكبها جيوش الصليب تحت غطاء الاكتشافات والتبشير ويترجاه أن يتدخل لتوقيف الإبادات العرقيَّة « وإنَّ المرء لا يستطيع أنْ يتخيل أبدًا أنَّ في قدرة البشر أنْ يقوموا بمثل هذا التخريب. لقد عشت في بلاد هذه الشعوب الهنديَّة أكثر من خمسين عاماً وشاهدت بأم عيني ما ارتكبوه من فظاعات وجور، ولو أن سموكم علم بالنزر اليسير من هذه الفظائع لتوسل الى جلالتها أن تمنع من طغيانهم باسم الفتوحات. إنَّ كلّ سماح باستمرار الفتوحات يعني سماحاً بتكرار الفظاعات، فما تلقاه الشعوب الهنديَّة المسالمة المتواضعة المرهفة ليس إلَّا طغياناً وجورًا يدينهما كلّ قانون، وضعياً كان أم إلهياً »[1].

يتلوّن الاستعمار ويتمظهر في صور كثيرة ويتجلَّى في مشاهد خداعة مبهرة بألوانها الزاهية، فقد يختفي خلف أقنعة مُختلفة، تحمل تارة لون البعث الحضاري والنهضة والتنوير والتنمية، وتتبنَّى أحياناً أخرى خدمة الدين والرَّب لإخراج الناس من الظلمات إلى النور، وقد تدعي حماية القيم والأعراق والثقافات في مرحلة ثالثة، وتستخدم للوصول إلى أهدافها وغاياتها كلّ الوسائل، فتسخر رجال الكهنوت وعلماء الأنثربولوجيا، وتستعمل كلّ آليات الترغيب والترهيب من استعراض للقوة وخطاب عاطفي إنساني لاستمالة العقول والقلوب.

وقد تعرّضت شعوب الهنود الحمر لأبشع أنواع الإبادة والتطهير الثقافي والديني، وتعدّ الجرائم المرتكبة ضدَّه من أفظع المحارق في التاريخ البشري، جعلت المواطن الهندي يتنكر لهويته ويتمنى أنْ لو كانت ملامحه وتقاسيم وجهه مختلفة حتَّى يستطيع أن ينجو من القتل والإبادة ونهاية التاريخ « قرأت الكثير عن ظاهرة ((الخوف من الذات autophobia)) و((كراهية الذات self-hatered)) و((العنصرية ضد الذات internalized racism)) وعن الإرهاب الثقافي والنفسي ((الأبيض)) الذي جعل بعض السكان الأصليين يعتبر هويته كابوساً، ويجاهر بالقول :((أتمنى لو أنّني لو أخلق هنديا))...إنَّه سرد حيّ لفصل مأساويّ آخر من فصول ((فكرة أمريكا)) فكرة احتلال أرض الغير واستبدال شعب بشعب وثقافة بثقافة، حتَّمت على هؤلاء

1- برتولومي دي لاس كازاس، المسيحية والسيف، ترجمة، سميرة عزمي الزين، دار المناهل للطباعة والنشر والتوزيع،1991، بيروت، ص،19.

الأشقياء الذين نجوا بأعجوبة من أطول حرب وأدمى إبادة في التاريخ البشري أن ((يتطهروا)) من أسمائهم وأخلاقهم وثقافاتهم وأجسادهم ويمثلوا دور الموتى »[1].

وعندما انتشر الوعي الثقافي عند الأجيال وظهرت النظريات والدراسات ما بعد الكولونيالية التي تفضح جرائم الاستعمار وتكشف عن إباداته، سعت المركزيَّة أيضاً وبنفس الصورة التي قدمت بها الاستعمار، إلى تبرير جرائمها مستخدمة في ذلك الآليات نفسها القديمة/الجديدة من رجال دين وإعلام وبيداغوجيين، حيث يذهب هؤلاء إلى إقناع الأجيال الجديدة بأنَّ الإبادات كانت ردود أفعال مشروعة وهي عبارة عن دفاع القيم السامية للحضارة الغربيَّة، مشككة في الأرقام والكتابات والوثائق التي تؤرخ لتلك المراحل التاريخيَّة « وتمضي الكتب المدرسيَّة فتصف هذا الموت القدري، بأنَّه ((مأساة مشؤومة يؤسف لها))، ((غير مقصودة))، ((لا متعمدة))، ((لم يكن تجنبها ممكنا)) و((أضرار هامشيّة تواكب انتشار الحضارة وطرقة حياتها))، وليس لك أنْ تلوم، إذا أردت أن تلوم، إلَّا القضاء والقدر. وبانتفاء النية والقصد والمسؤوليَّة عن فناء هؤلاء ((الأشقياء)) يصبح الحديث عن الهولوكست الأمريكي ((متحاملاً))، ((متهورًا))، ((سلبياً))، ((غير مسؤول))، و((ينبع من روح الكراهية)) للحضارة و((طريقة حياتها)). ألَّا ترى كيف أكرموا الهنود فرفعوا تمثال امرأة هنديَّة فوق قبة الكابتول، وجعلوه رمزًا للحرية ؟ »[2].

ورغم فضاعة هذه الجرائم، فلم تتعرض "الأنا" للحضارة الأصليَّة والأصيلة للقارة الجديدة اكتشافاً والقديمة وجودًا حضارياً وثقافياً، كما أنَّها لم توثق مظاهر ثقافتهم وتمدّنهم، على الرَّغم من أنَّهم كانوا يتمتعون بحضارة وتقنية تتماشى وقدراتهم العقليَّةَ والمعرفيَّة في تلك المراحل التاريخيَّةَ، كما أنَّ مضمون هذه الحضارة من خلال الحفريات والنقوش والآثار الموجودة إلى الآن، تنفي عنهم تُهم الوحشيَّة والبربريَّة التي ألصقتها بهم المركزيَّة الغربيَّة، ونعتتهم بصفة البدائيين الذين لم يكونوا ليعرفوا القراءة والكتابة والدين الصحيح إلَّا بقدوم الفاتحين الإسبان «قبل أن تملك السبنيولية هذه البلاد ما كان أحد يعرف الإله الحقيقي وكان البعض يعبدون الشمس والقمر والنجوم وما كان لهم أحرف ولا كانوا يعرفون القراءة والكتابة »[3].

1- منير العكش، أمريكا والإبادات الثقافية، ط1، رياض الريس للكتب والنشر، 2009، بيروت، ص، 16

2- منير العكش، حق التضحية بالآخر، أمريكا والإبادات الجماعية،ط1، رياض الريس للكتب والنشر، 2002، بيروت، ص، 17.

3- إلياس الموصلي، الذهب والعاصفة، رحلة إلياس الموصلي إلى أمريكا، أول رحلة شرقية إلى العالم الجديد، تحرير وتقديم، نوري الجراح، ط1، دار السويدي للنشر، 2001، أبو ظبي، ص، 71.

وقد فنّد تودوروف هذه الإدعاءات مستندًا إلى سلسلة من الوثائق والمراسلات الرسميَّة التي وجهها بعض المؤرخين والقساوسة المصاحبين للبعثات الاستكشافيَّة، مؤكدين على حضارة شعوب العالم الجديد، وأنَّ ما يدعيه البعض يدخل ضمن أعمال المرتزقة وأكاذيبها لتبرير جرائم القتل والنهب « في تصرفاتهم ومعاملاتهم، يتميَّز الناس بنفس أساليب العيش السائدة في إسبانيا تقريباً، ويتميّزون بما يتميز به الإسبان من نظام وانسجام، وإذا ما أخذنا بعين الإعتبار أنَّ هؤلاء الناس برابرة وأنهم بعيدون جدًا عن معرفة الرَّب وعن الاتصال مع الأمم الرشيدة الأخرى، فإنَّ الوقوف على ما توصلوا إليه في جميع الأمور لما يثير الإعجاب »[1] .

وقد أدَّى الاحتلال الإسباني لبلاد الهنود الحمر إلى تكثيف الهجرات وتشجيع الغرباء والمشردين والمنبوذين إلى الهجرة إلى المناطق المفتوحة، ممَّا نتج عنه تزايد نسبة الأجانب وانقراض السكان الأصليين تحت سلطة القوة والإبادة والتهجير القسري، كما أنشأت السلطة الجديدة المدارس والكنائس لتعميم دينها وثقافتها، وتمَّ عزل الهنود وأبنائهم ومنعهم من الإختلاط معهم وحرمانهم من ممارسة أي نشاط تجاري أو اجتماعي، فحتَّى أطفال الهنود منعوا من مزاولة الدراسة مختلطين مع أبناء الفاتحين « وسكان هذه البلاد يومئذ أربعة آلاف بين سبنيوليين وثلاثة آلاف بيت هنود ولهم طوائف رهبان ومدارس لأجل أولاد السبنيولية ومدرسة أخرى بناها اليسوعيّة لأجل أولاد الهنود »[2].

والتديّن أو الإيمان بالغيبيات والماورائيات، ضرورة لإحداث توازن بين الماديات والروحانيات وإجابة عن الكثير من الإشكالات الوجوديَّة التي عجزت الماديات والعقلانيات عن إيجاد مخارج مقنعة لها، فيلتجئ الإنسان بفطرته نحو قوى غيبيَّة، يمنحها القدرة على فكّ الأسرار ويعطيها صفات الرفعة والكمال والسمو « إنَّ الدّين في أي وضع من أوضاعه قديم قدم الجنس البشري ذاته، وكلّ محاولة لتفهم نشأة الدين في العالم تقتضي حتماً التسليم بأنَّ في قلب الإنسان، وروحه وكيانه، نزعة روحية، ومطلباً يتعدَّى حاجات كيانه الجسماني ومطالبه »[3] .

ويُساهم الإيمان الديني في استقرار النفس ويؤمّن لها الإنسجام والتناغم بين القوتين الروحيَّة والمادية وهذا التوازن يؤدي إلى ضبط الانفعالات والعواطف ويبرز الفوارق بين الغرائز الطبيعيَّة وطريقة التحكم فيها والسيطرة عليها وبين الغرائز الحيوانيَّة التي تستجيب لسلطان الرَّغبة، ولذلك اعتبر القرآن الكريم أنَّ التديّن فطرة الله في خلقه، قال الله تعالى ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ

1- تزفيتان تودوروف، فتح أمريكا مسألة الآخر، ط1، ترجمة بشير السباعي، سينا للنشر، 1992، القاهرة، ص، 137.
2- إلياس الموصلي، الذهب والعاصفة، رحلة إلياس الموصلي إلى أمريكا، مصدر سابق، ص، 78.
3- حبيب سعيد، أديان العالم، دار النشر للكنيسة الأسقفية، شبرا، القاهرة، د ت، ص، 9.

اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (1)

فتكشف الآية الكريمة، أنَّ التدين فطرة في الناس، ولا قوة تستطيع أن تغير هذه الفطرة ولكن يجب فقط أن تأخذ طريقها السليم الذي يتنافى مع الطّبيعة البشريَّة. كما يستدّل علماء الأصول على فطرة التدين بقوله تعالى ﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَا ۛ أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَافِلِينَ﴾ (2). ويستدل آخرون بحديث الرسول صلى الله عليه وسلم عن أبي هريرة -رضي الله عنه- قال : قال النبي صلى الله عليه وسلم « كلّ مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه، كمثل البهيمة تنتج البهيمة، هل ترى فيها جدعاء؟ »(3).

وتبقى صفة التدين غريزة مشتركة بين الأجناس البشريَّة، يتَّجه إليها الإنسان لغاية وقناعة ذاتية، ولا تخضع لمعيار وضابط بعينه سوى أنَّها تلبي حاجة نفسيَّة وفكريَّة خاصَّة « إنَّ الغريزة الدينيَّة صفة من الصفات التي تربط بين البشر، وهي تفوق في قوتها علائق الدّم والجنس والوطن. ويختلف علماء الأديان في تحقيق الظروف التي تنَّمي غريزة التدين، فيرى بعضهم أنَّها تنمو حيث يرقى الفكر وتسمو الثقافة وحيث يصل الإنسان إلى مستوى يفكر فيه في نفسه وكيف خلق، وفي القوى التي منحت له، وكيف يسمع ويبصر... ويفكر في الكون الذي يُحيط به وفي ملكوت السموات والأرض... ويرى علماء آخرون أنَّ هذه الغريزة تنمو حيث يواجه الإنسان قوى الطّبيعة، وحيث يشتد إحساس الإنسان بالضعف أمام بعض القوى، وإحساسه بالحاجة إلى حماية نفسه منها »(4).

وتحقيقاً لهذه الغايات النفسيَّة والروحيَّة تنوعت أديان "الآخر" وعقائده، بين بدائيَّة بسيطة إلى أخرى معقدة ومركبة، وقد اتبع أغلب الرحالة في انتقالاتهم وتجوالهم في بلاد "الآخر" فضائه، الأسلوب ذاته والمنهجيَّة نفسها في التعامل مع الأديان من ملل ونحل ومعتقدات متجاوزين وصف أحكامها ومبادئها ومبتعدين عن تقييمها من حيث القيمة والموضوعيَّة والقبول عند الله، وترجع الأسباب في ذلك إلى إيمانهم باحترام الحريات العقائديَّة للناس، فهم يمثّلون كنخب ثقافيَّة

1- سورة الروم، الآية، 30.
2- سورة العراف، الآية، 172.
3- البخاري، صحيح البخاري، مرجع سابق، "كتاب الجنائز"، باب ما قيل في "أولاد المشركين"، الحديث رقم 1385، ص، 334.
4- أحمد شلبي، موسوعة التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية، ج1، ط12،مكتبة النهضة المصرية،1987، القاهرة، ص، 162.

ونموذج للصفوة تكريس مبادئ الحريات، وإلى إيمانهم في مرحلة ثانية بقوة العقيدة وتمكنها من القلب والعقل، فلم يروا من فائدة في مجادلة أصحابها ولا في نقدها والتعريف بها، يضاف إلى ذلك خوف البعض من شبهات وتهم التبشير بالأديان الجدية والملل الفاسدة التي تترصدها المرجعيات الدينيَّة.

لذلك اكتفت "الأنا" بالوصف العام للمعتقدات وانعكاساته على السلوك، ومدى التزام أصحابه ومريديه بقيمه ومبادئه وضوابطه، فغالي شكري يصف المعتقدات في المجتمع الياباني بأنَّها متنوعة وكثيرة، وتؤثر تأثيرًا بليغاً في سكوك الناس وأخلاقهم ومعاملاتهم، فهم من أكثر شعوب العالم هدوءً وانضباطاً وعملاً واحتراماً للناس، ولكن دياناتهم تبقى بعيدة عن التأثير في الهوية، فرموزها وملامحها مستترة ومختفية ويبدو المجتمع في صورة متجانسة ومتشابهة، ولهذه الصفة ايجابيات تنعكس على المعاملات العامة والإداريَّة، حيث يتعامل أفراد المُجتمع بصفتهم هوية واحدة لا هويات متعددة تخضع للتمييز والعنصرية « إنَّها قيم (الشتوية والكونفوشية والبوذية والمسيحيَّة) تبلغ فن التعميم درجة الأخلاق الاجتماعيَّة، بمعزل عن أي تخصيص يميّز بين المواطنين بسبب انتماءاتهم الدينيَّة أو ينحاز إلى فريق بسبب ولاءاتهم الفكريَّة »[1]. كما أنَّ الدولة تتعامل مع القضايا الاقتصاديَّة والسياسيَّة والاجتماعيَّة بمنهجيَّة بعيدة عن الدين، فهي تفصل بين الدين والدولة في الممارسات والمعاملات، ويتمّ تدارس القضايا باختلاف أضربها وفق المصلحة العامة والمنفعة الوطنيَّة والظروف الدوليَّة والإقليميَّة المحيطة بالدولة، كقوة اقتصاديَّة فاعلة في العالم « فالأديان لا تتدخل في السياسة أو الاقتصاد أو التعليم أو نحو ذلك»[2]، ولكن على الرَّغم من هذه العلمانيَّة وغياب المظاهر الدينيَّة بشكلٍ واضح في المجتمع، إلَّا أنَّ فطرة الإيمان بالروحانيات تبقى تحتلّ جزءً من اللاشعور والوعي، ومن الإيمانات والعقائد المتجذرة في النفس البشريَّة، فكلّ نفس تشعر أنَّ بداخلها قوة روحيَّة غيبيَّة تتحكَّم بالمصائر والمستقبل والقدر وغيره، ولذلك يسعى الناس في اليابان إلى اللجوء إلى القوى الغائبة، آملين أن تحقق لهم أمنياتهم التي عجزت القوى المادية عن تحقيقها وتجسيدها وتلبيتها، وغالباً ما تكون طلباتهم عبارة عن طموحات وعواطف ومشاعر عامة « وجدت الفتيان والفتيات يضعون أيديهم في ماء السعادة عند المعابد، إناء ضخم دائري يعلوه تمثال والماء يغسل الشقاء أو يطهر القلوب، والناس يأخذون أوراقاً صغيرةً معلقة على أحد السواتر ويكتبون فيها ما يتمنون وقوعه في العام المقبل، سألت الرجل العجوز: هل معنى ذلك أنك تؤمن بالغيبيات، أي

1- غالي شكري، الحلم الياباني، مصدر سابق، ص ص، 133-134.
2- المصدر السابق، ص، 19.

أنَّ هناك مسائل خارج إدراكنا يمكن أن تحدث؟ قال : لا أدري ماذا تقصد بالغيبيات، ولكن هناك مسائل خارج إدراكنا تحدث باستمرار»[1].

وعلى الرَّغم من التقدم التقني والتكنولوجي الهائل والمدنية الفائقة، إلَّا أنَّ الروحانيات تبقى تلعب دورًا مركزياً وأساسياً في خلق مناخات للاستقرار النفسي والطمأنينة الداخليَّة والتوازن الوجداني والإحساس بالوجود، فرغم مبادئ العلمانيَّة ومحاربة الأديان وإبعادها عن مجالات الحياة الطبيعيَّة، يبقى المعتقد الدين الغيبي من المكونات الرئيسيَّة لبنية الشخصية والتي تؤمن به لتحقيق الطموحات والمأمول الروحي والمعنوي، وتحقيقاً للأمنيات يلجأ بعض الشباب الياباني إلى تسجيل أمنياته ورغباته على أوراق، ثم يودعها في صندوق خاص، اعتقادًا بأنَّ قوى غيبيَّة تأتي لتلبيتها « في كلّ معبدٍ عدد من الكتبة الذين يكتبون الأمنيات التي يتمناها أي شخص بعد أن تدفع له مبلغاً من المال، ثم تضع هذه الأمنيات في صندوق بالقرب من أهم مكان في المعبد. وينصرف الإنسان وهو يتصور أنَّ أمنياته قد تحققت بمجرد كتابتها، وقد لاحظت هذا الأمر بقدر كبير من الدَّهشة. ذلك أنَّه يبدو أنَّ التقدم العلمي الهائل الذي جرى في اليابان لم يمنع الناس من أن يبحثوا عن هذه الروحانيات »[2].

وقد اطلعت "الأنا" على دساتير "الآخر" لاستقرار النصوص التشريعيَّة التي تحدد موقف الدولة من الأديان، فلاحظت أنَّ اليابان، لا يستند دستوره إلى أي انتماء ديني أو عقائدي، كما أنَّه يمنح الحرية المطلقة لأبنائه في اختيار العقيدة والدين الذي يقتنعون بممارسة طقوسه، كما لا يعاقب على عدم الانتماء الديني، أمَّا نسبة المهتمين بالعقائد الدينيَّة فأغلبهم من الشيوخ والأطفال « وعلى الرَّغم من أنَّ دستور البلاد لا يستند إلى أي ديانة من الديانات، ومن المسموح به لأي إنسان أن يكون بلا دين، إلَّا أنَّ البحث عن الإيمان مسألة مهمة بالنسبة للناس، لكني لاحظت أنَّ الذين يفعلون هذا هم من المتقدمين في العمر أو الذين يقفون في منتصفه أو الأطفال الصغار الذين يذهب بهم أهلهم إلى المعابد، وطلبة المدارس الذين يذهبون بشكلٍ جماعي في رحلات»[3].

وفي الهند ديانات كثيرة وغريبة لا يمكن إحصاؤها أو عدّها، ولكنَّها تتعايش فيما بينها وتتآلف ونادرًا ما تحدث الصدامات بين الطوائف والمذاهب المختلفة، ولعل أشهر العقائد البوذيَّة وهي الديانة الأكثر انتشارًا في البلاد ويعتقد أهلها بطهارة البقرة، ولذلك يقدّسونها ويرون فيها رمزًا

1- غالي شكري، الحلم الياباني، مصدر سابق ، ص ص، 101-102.
2- يوسف القعيد، مفاكهة الخلّان في رحلة اليابان، مصدر سابق، ص، 163.
3- المصدر السابق، ص، 163.

من رموز الخير والنماء « فصاحبة الجلالة البقرة تتمتع بتكريم وتبجيل وحرية لا تتوفر لخير أفراد الشعب، وذلك أنَّ الهندوس يعبدونها ويعتبرونها أم الله لأنَّها تدر لبنا يهب الحياة للناس»[1] وكثيرًا ما يحدث خلط عندنا "الأنا" حين تصف الديانات في الهند، بين العادات والتقاليد الهنديَّة في الأكل والشراب واللباس وبين المعتقدات الدينيَّة، ذلك أنَّ طوائف كثيرة في الهند تمارس في حياتها العامة عادات هي جزء من الهوية الهنديَّة، يتمّ الإعتقاد على أنَّها من الديانات والمعتقدات.

وللهندوس تواجد وحضور في المشهد الديني الهندي بطقوسهم الخاصَّة ولباسهم المميّز ومعاملاتهم مع "الآخر" المختلف عنهم عقائدياً، فهم يمتازون بعنصريَّة خاصَّة لكلّ من لم يؤمن بعقيدتهم «وخدم الفنادق عادة من الهندوس، لأنَّ هذه الطائفة تمثِّل سواد الشعب، وتقاليدها الدينيَّة تحرم عليها تقبل الطعام والشراب من يدّ لا يعتنق صاحبها هذا الدين، أمَّا الطوائف الأخرى كالمسلمين والسيخ والبارسي، فلا يدينون بمذهب التفرقة ؛ ولا مانع لديهم من أن يخدمهم أي كان وللسبب ذاته أيضاً نجد أنَّ الهندوس لا يقبلون من الخدم في منازلهم إلَّا من كان هندوسياً»[2].

والطوائف الدينيَّة في الهند متنوعة، وتتوزع على كافة البلاد وأكثرها إتباعاً الهندوسيَّة وهي عبارة عن نظام وأساليب حياة وطرائق عيش أكثر ممَّا هي عقائد دينيَّة عباديَّة « إنَّ الديانة الهندوسيَّة عبارة عن تقاليد وأوضاع تولدت من تنظيم الآريين لحياتهم بعدما وفدوا على الهند واستعمروها وتغلبوا على سكانها الأصليين وطردوهم من ميادين الحياة »[3]، وتليها البوذيَّة نسبة إلى غاوتاما بودا (الرجل المتيقظ) وهي عبارة عن نظام أخلاقي ومذهب فكري مبني على نظريات فلسفية (الجواهر الثلاث، الإيمان ببوذا وتعاليمه ومجتمعه) وتعاليمه ليست وحياً وإنَّما هي آراء وعقائد في إطار ديني، وتختلف البوذية القديمة عن البوذية الجديدة في أنَّ الأولى تسيطر عليها الصبغة الأخلاقيَّة، في حين أنَّ البوذية الجديدة هي تعاليم بوذا(BOUDDHA) المختلطة بالآراء الفلسفيَّة والقياسات العقليَّة عن الكون والحياة.

1- أمينة السعيد، مشاهدات في الهند، مصدر سابق، ص، 34.
2- المصدر السابق، ص، 29.
3- عبد المنعم النمر، تاريخ الإسلام في الهند، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع،1401ه-1981م، لبنان، ص، 47.

وهناك ديانات أخرى ذات أهمية ولها من الأتباع أعداد كبيرة وعلى رأسها الإسلام، حيث يشهد الانتساب والانتماء إلى الإسلام ارتفاعاً متزايدًا[1]، أمَّا الديانات الأخرى فهي تشكِّل نسباً محدودة مِن حيث العدد كالنصارى والبارسي وهم أتباع زرادشت، ويبقى ما يميّز هؤلاء الهنود في معتقداتهم هو إيمانهم بخصوصياتهم الثقافيَّة التي تتجلّى خاصَّة في اللّباس والثقافة الشعبيَّة، حيث تشكِّل هذه العوامل والجزئيات لبنات في بناء هويتهم الوطنيَّة ويحتفظون بها في مقامهم وترحالهم، ومنها مثلاً ظاهرة الأكل بالأيادي فهم يأكلون بأيديهم في أي مكان حلّوا فيه لاعتقادهم بأنَّ في ذلك عودة للفطرة ودوام للرَّخاء واستمرار للنّعمة « والهنود جميعاً من هندوس ومسلمين ونصارى وسيخ وبارسي يفضلون تناول الطعام بأيديهم ولا يستعملون الشوكة والسكين حتَّى على ظهور أفخم البواخر التي تنقلهم إلى أوروبا وأمريكا »[2].

ومن أديان الشَّرق وتنوعها إلى أديان الغرب، بجماليات هندسة معابدها، فقد كانت الكنائس بجمال هندستها المعماريَّة وحسن زينتها وكثرة زخارفها، مثار اهتمام وعي "الأنا" فهذه الكنائس تقع في أغلبها في أماكن مرتفعة، جميلة الموقع، تظهر بارزة كرمز من رموز الانتماء الدّيني، وبالمقارنة بين المسجد والكنيسة تلحظ "الأنا" الفروق الجوهريَّة بين زينة المكانيْن المخصصين للعبادة وأداء الصلوات، فالكنيسة أكثر زينةً وتصنعاً من حيث الزينة، فتكثر فيها الزخارف والرسومات والتماثيل، بينما تكتفي المساجد بزخارف بسيطة حتَّى لا تُلهي المصلين عن العبادة « والكاتدرائية في اشبيلية كسائر الكاتدرائيات الإسبانيَّة في الزخارف الذهبيَّة والفخامة المقصودة ولكن المساجد أكثر بساطة وسماحة لأنَّها موصلة بالسماء، مفتوحة على النور... إنَّ المسلم صلته مباشرة بالله.. لهذا لا يلجأ المسجد إلى الذهب الكثير والتهاويل لأنَّه لا يريد أن يضع رجل الدين في مقام السدانة والكهانة والوساطة بين الله والناس...»[3].

ويتفق جميع الرحّالة باختلاف عقائدهم من مسلم ومسيحي، على حُسن وجمال هندسة الكنائس، فالكل يُجمِع على أنَّ هذه المعابد من الآثار الإنسانيَّة الخالدة بنظافتها وهندستها الجميلة، وقد أثارت معماريَّة كاتدرائيَّة كولونيا (Cathédrale de Cologne) بألمانيا دهشة البشري وهي إحدى أشهر الصروح المعماريَّة والدينيَّة المهيبة في ألمانيا، وتعدّ من أكبر المعالم زيارةً ورمزًا

1- حسب وكالة رويترز (Reuters) فقد ارتفع نصيب المسلمين إلى 14.2 في المائة من 13.4 في المائة عام 2001 وكانوا الطائفة الدينية الوحيدة التي تشهد زيادة .وبقي المسيحيون عند نسبة 2.3 في المائة، بينما انخفضت أعداد السيخ إلى 1.7 في المائة من 1.9 في المائة. ينظر تقرير، أميرة فهمي، الهندوس أقل من 80 في المئة من سكان الهند والمسلمون في تزايد، موقع وكالة الانباء:
http://ara.reuters.com/article/worldNews تاريخ المراجعة : 8 سبتمبر 2016.

2- أمينة السعيد، مشاهدات في الهند، مصدر سابق، ص، 51.
3- نعمات أحمد فؤاد، رحلة الشرق والغرب، مصدر سابق، ص، 49.

من رموز المدينة، فقال في وصفها « نزلت قاصداً أول ما يُحرِّك إليه الغريب قدمه ألَا وهي كنيستها الكبرى التي اشتهرت بحسن موقعها وجمال صنعها، وريثما طوحت إليها النظر أرتني منها بناءً شاهقاً، وجبلاً سامقاً، تكاد ببرجيها تنطح ثور السماء، ذروتها تخالها للعقرب لسعاء، فدخلتها ضمن الداخلين أمثالي المتفرجين، فما درينا الاتساع رحباتها نهشٌ، أم لارتفاع دعائمها نُدهش؟ ثم أردنا أنْ نتسنم سماوتها، ونرتقي ذروتها، فعلونا يقدمنا الدليل لكيلا تشكِّل علينا السبيل، ومازلنا نصعد درجات، ونسلك معاطف ووهدات، حتَّى إذا علونا ذروتها ورقينا قمتها لاحت لنا عجائب المناظر، وقد انتعش لرؤيتها الخاطر، ثم هبطنا إلى المنزل الأول والمكان السواء، وحدَّثنا من في الأرض، وأستغفر الله، بأخبار السماء. وبالجملة فلقد قام بناؤها دليلاً على ما صنعت يدّ الإنسان ناطقاً بلسان الحال والجنان »[1].

تمركزت الحياة الروحيَّة والفكريَّة في المسيحيَّة حول الكنيسة باعتبارها الإدارة الأساسية في التسيير والتَّوجيه، لذلك صمَّم المعماريون الكنائس والأديّرة والمباني الدينيَّة الأخرى، وكانت الكنائس نموذجاً للعمارة الفنيَّة والإبداعيَّة. ونتيجة لهذا التطور والتجديد نشأ مُصطلح جديد في فن العمارة عُرِف بالعمارة الكنسيَّة هو مصطلح يشير إلى الهندسة المعماريَّة للمباني الكنائس المسيحيَّة، التي استفادت من الموارد المالية الكبيرة للسلطة البابويَّة، فاستغلت بعضها في تشييد الكنائس وبناء الأديرة والقصور والمعاهد الدينيَّة، وكانت الكنيسة تُدير أملاكاً كبيرةً منها أراضٍ زراعيَّة وأوقاف، بالإضافة إلى الهبات والعطايا ومداخيل المواسم المقدسة والمهرجانات الكنسيَّة، فقامت ببناء كنائس وفق نظم معماريَّة فائقة الجمال وزوَّدتها بالتماثيل والزخارف الفنيَّة مِن مختلف المدارس المعماريَّة والفنيَّة.

لعل من أبرز المآثر والنماذج المجسِّدة للعمارة المسيحيَّة هي الكاتدرائيات (Cathédrale) والبازيليك (Basilique) والتي تحتوي كلّ منهما على أشكال هندسيَّة وهيكليَّة في غاية الإبداع، باعتبار أنَّ البازيليك هي الكنائس المميّزة والمقدّسة التي يمنحها البابا شرف الحَّج والطواف حيث يزورها الحجاج تكريماً للسيد المسيح, أمَّا الكاتدرائيات لأنَّها مقر إقامة الأسقف.

وقد كانت السلطة البابوية في الغرب تسعى دوماً إلى جعل دُور العبادة من الأماكن الأحسن، مجاراةً مع القصور التي كان يؤسسها الحكام والأمراء والسلاطين، كما أنَّ الكنيسة نفسها كانت تدير إدارياً مئات القصور، فأرادت بتشييد أنماط جميلة من بيوت "الله" تُنافِس هذه المرافق من حيث الجمال وحسن الانجاز، وكانت السلطة الكهنوتيَّة تسخِّر الإمكانات المادية الكبيرة لجعل

1- حسن أفندي العدل، رسائل البشري في السياحة بألمانيا وسويسرا، مصدر سابق، ص، 7.

الأديّرة من أجمل المعالم الهندسيَّة والمعماريَّة وتسهر على تزيينها ونظافتها، لتكون دعوة للمريدين والعباد « وكنائسٌ ومعابدٌ جمعت كلَّ الجمال والتجميل، وكلّ لطائف النحت وظرافة البناء وحُسن الانتظام والهندسة، وأكثرها ذو ارتفاع عجيب... حتَّى أنَّ القباب الشامخة لهذه المرتفعات تظهر للمتأمل سابحة في لجج السحاب أو صاعدة إلى السماء لتعقد نواصيها في الكواكب »[1].

ولا يكاد يخلو أي فضاءٍ حضري غربي من وجود كنائس، مُشابهة في عظمة بنائها للمعابد الموجودة في أعرق المدن المسيحيَّة، ذلك إنَّ الكنائس تجسيدٌ لصورة الدين وقيمته ومدى العناية والاهتمام به، كما أنَّه تمثيلٌ للهوية الدينيَّة وانعكاسٌ للبعد الروحي للمجتمع. وقد كان لسيادة الكنيسة وسيطرتها على الحكم والسلطة لفترات تاريخيَّة طويلة، واستجابة شرائح كبيرة من المُجتمع لأحكامها وتعاليمها أن استغلت الأوضاع لبناء هياكل دينيَّة عظيمة بقيت شامخة وخالدة تشهد على مدى توظيف السلطة الدينيَّة لكلّ المدارس المعماريَّة والفنيَّة لانجاز معالم تبهر العالم بروعتها الهندسيَّة وزخرفها الفني « ومن المباني العظيمة في هذه المدينة الكنائس وهي حسنة البناء، مُتقنة، مزخرفة بالنقوش والدمى والتماثيل والصور، مزينة بالأرجوان والإستبرق وأدوات الفضة والذَّهب وفيها عشرون كنيسة على هذا النسق وأعظمها كنيسة صان جوان وهي مبلّطة كلّها بالرخام المنقش المصوّر عليه صور أعيان مالطة الأقدمين المدفونين فيها...»[2].

ولا تقتصر وظيفة الكنيسة على العبادة وأداء الطقوس المُختلفة في أيام محدَّدة ومعدودة، بل هي فضاءٌ لأنشطة متعددة منها ما هو اجتماعي كإطعام المحتاجين والمتشردين ومنها ما هو تربوي تعليمي، حيث تُقام فيها الدروس وتقدّم فيها تعاليم الديانة المسيحيَّة، فهي بمثابة المعاهد المتخصِّصة في الدراسات التيولوجيَّة، وتعتبر كنائس روما (Rome) والفاتيكان من أشهر المعاهد والمدارس في العلوم الدينيَّة الكنسيَّة، حيث يتخرج منها سنوياً مئات الرهبان والقساوسة والباحثين في الأديان وتاريخها ومقارنتها « من يمرّ في شوارع روميّة يجد الرهبان والقسوس سائرين زمرًا زمرًا ويجدهم على الجملة يحلقون شواربهم ولحاهم ويلبسون لباساً أسود في الأكثر على عادتهم في الشَّرق ويختلف هذا اللباس فالألمان والمجريون منهم يلبسون أردية حمراء فقط والفرنسيون والانجليز يلبسونها سودًا...هذا هو الشكل الظاهر في طلاب المدارس

1- فرنسيس فتح الله المرَّاش، رحلة باريس 1867، مصدر سابق، ص ص، 42-43.
2- أحمد فارس أفندي، الواسطة في معرفة أحوال مالطة، كشف المخبأ عن فنون أوربا، مصدر سابق، ص، 25.

الاكليريكية الذين يأتون من أنحاء العالم الكاثوليكي ليدرسوا ويتخرجوا بآداب دينهم ثم يعودوا إلى بلدانهم أو غيرها يعلمون ويرشدون »[1].

ولا يتقيَّد الكاهن بعمله الكنسي فقط، فقد يتحمَّل وظائف أخرى منها التدريس والبحث العلمي أو حتَّى الأعمال الحرفيَّة كالزراعة والصناعة، ويشهد الجميع لهم بإتقان العمل والحرص على جودته. وتعتبر كتابات القساوسة من أكثر البحوث رصانة من الناحية العلميَّة، حيث يجتهدون في البحث والتنقيب لإيجاد الحجج والبراهين والأدلة والشواهد لمنح رؤاهم ونظرياتهم ومقارباتهم بعدًا علمياً موضوعياً يستميل القلب والعقل « ولمعظم الرهبان والقسوس أعمال علميَّة وغيرها يتعاطونها ويبرزون فيها، فإذا انقطعوا للتدريس تخرج بهم طلاب كانوا صورة صحيحة منهم، وإذا اخذوا بالتأليف قد يُعدِّون من كبار المؤلفين، ولذا ترى الناس في ايطاليا وفي غيرها كثيرًا ما يفضلون أنْ يُربى أولادهم على أيدي القسوس وإن كان آباؤهم ملاحدة مارقين من دينهم... ترى الرهبان إذا اخذوا بالزراعة والصناعة ربما سبقوا من تخرجوا فيها أعمارهم...»[2].

ورجال الدين المسيحي يتميَّزون بلباسهم الخاص الذي يتميَّز بالألوان المختلفة، حيث لكلّ كنيسةٍ لباسها الذي يشكِّل هويتها وطائفتها، كما تخضع الألبسة والأوسمة أيضاً للرتب الكهنوتيَّة، فلكلّ رتبة كنسيَّة أو علميَّة بذلتها الخاصَّة، ولكن في الغالب على لباسهم النظافة والأناقة على عكس كهنة بعض النحل والعقائد الموجودة في الهند « أمَّا تعدد مذاهب الهنود الأصليين فيكاد لا يُحصى والمذهب الأكثر هو البوذي ومذهب عَبدة البقر وهؤلاء يلطخون بروث البقر ولاسيما السوقة منهم، أي حراس هياكلهم... أمَّا الباقون فيُعلِّمون به حبالهم فقط، ويغسلون وجوههم ببولها ويُجلُّونها »[3].

وتحتوي الكنائس في أغلبها على مكان خاصٍ مبني وبه شباك زجاجي أو خشبي يعرف بفضاء الاعتراف، أو بِسرِّ التوبة، أو سرِّ الاعتراف، أو سرِّ المصالحة، أي المصالحة مع الله و يقوم سرُّ التوبة على الإقرار بالذَّنب وطلب الصفح من الله، وكرسي الإعتراف (confessional) عبارة عن معزل (isoloir) مُزخرف داخل الكنيسة، يقصده المذنب للإقرار بذنبٍ أو خطيئةٍ ارتكبها ويرجو غفرانها وقد يكون علنياً أو خاصاً « وأوّل ما شاهدناه الكنيسة الكبرى بها، وهي ذات بُنيان شاهقة أسست في القرن الثالث عشر للميلاد وارتفاعُ برجها 142 متراً، وبها شباك

1- محمد كرد علي، غرائب الغرب، ج1، مصدر سابق، ص، 197.
2- المصدر نفسه، ص ص، 198-199.
3- مار اثناسيوس اغناطيوس نوري، رحلة إلى الهند 1899-1900، مصدر سابق، ص ص، 98-99.

عظيم على هيئة دائرة يشغله قطع الزجاج الملون بشكلٍ منتظم، وقطر ذلك الشباك يبلغ 14 متراً ونصف، وهو من عجائب الصناعة، ومنذ دخلنا، وقد حان أوان الظهيرة شاهدنا جمعاً غفيراً من الناس يحتاطون بساعة عظيمة، فإذا هي ساعة فلكيَّة تاريخيَّة مشهورة بغرابة صنعها وشكلها»[1]. وهذا المكان مُقدسٌ في الكهنوت المسيحي ووجوده ضروري في كلّ كنيسة، ولذلك تمَّ بناء كرسي للاعتراف في شكل قبَّةٍ بكلِّ مسجد بالأندلس بعد سقوطها، فتحوَّلت المساجد وفق النظام الجديد إلى كنائس وأُدخِلت عليها تعديلات حتَّى تتماشى مع تعاليم الدين المسيحي « وقد أحدث النصارى بوسط هذا المسجد مقابلاً لمحرابه قبَّةً كبيرةً مُربعة، مشبكة بشبابيك من نحاس أصفر، جعلوا داخل هذه القبَّة صليباً مِن صُلبانِهم وكتب صلواتهم التي يحضرونها مع الموسيقى وشبهها »[2].

وارتياد الكنائس يختلف عن الذهاب إلى المساجد فالصلوات الإسلاميَّة المفروضة، توجب على المسلم أداءها خمس مرات في اليوم والليلة، في حين أنَّ الطقوس الكنسيَّة تختلف عن العبادات الإسلاميَّة فهي تُؤدى في يوم واحدٍ، وهو يوم الأحد، حيث يقصد المريدون الكنائس ثلاث مرات أو مرة واحدة لحضور القداس العظيم وتنتهي الزيارة والعبادة « ويذهبون إلى كنائسهم ثلاث مرات في يوم الأحد ولا يعوقهم عن ذلك بردٌ ولا ثلجٌ ولا مطرٌ والقاطنون منهم في أماكن منفردة يقصدون الكنائس القريبة، وجميع القساوسة في بلاد الإنكليز يكلفون خدمهم وضيوفهم حضور الصلاة في ديارهم صباحاً ومساءً وقبل تناول الطعام وبعده لابُد من تلاوة صلاة أو دعاءٍ وإن غاب القسيس قامت امرأته في ذلك مقامه »[3].

وبفضل الموارد المالية الكبيرة التي كانت تمتلكها السلطة الكنسيَّة في أوروبا، فقد راحت صناعة التماثيل المجسِّدة للسيد المسيح -عليه السلام- وأمِّه مريم العذراء -عليها السلام- وتمَّ تزيين الكنائس بتماثيلهما، وكانت ردُود فعل "الأنا" متباينةً حول هذه التماثيل، من حيث جمالها كمجسماتٍ وقطع فنيَّة إبداعيَّة، وبين دلالتها الدينيَّة التي تعتبر عودة إلى الوثنية والصنميَّة وهي من مظاهر الشرك في العقيدة الإسلاميَّة، كما يُحرَّم وجودها داخل المساجد، مع الجوقة الموسيقيَّة التي تصاحب بعض الطقوس « وفيها أصنام مصنوعة من خشب، والحيطان بالصور، ولا يدفنون الموتى إلَّا في الكنائس، وإذا كان الإمام في أثناء الصلاة فيضربون آلات الزمر المسمى بأُرْغَنشْ، يشتمل على خمسٍ وعشرين زمرة من نحاس أو معدنٍ غيره، وبعضاً

1- حسن أفندي العدل، رسائل البشري في السياحة بألمانيا وسويسرا، مصدر سابق، ص، 27.
2- محمد الغساني الأندلسي، رحلة الوزير في افتكاك الأسير 1690-1691، مصدر سابق، ص، 46.
3- أحمد فارس أفندي، الواسطة في معرفة أحوال مالطة، كشف المخبأ عن فنون أوربا، مصدر سابق، ص، 185.

منها قدر خشب. ومعلم يضربها، ولها حسٌّ قوي لذيذٌ للسمع، وواحد يصُوط كيرًا لكثرة ريح للمزامر، وقبل أن تتم الصلاة ينزل الإمام من المحراب لأنَّه مُرتفع بدروج، وبيده طرف حرير على طول ذراع يمشي بين الرجال ويمدّ لهم الشقة يقبلونها، وصبي وراءه بكأس الدراهم التي يعطونه وإذا فرغ من الرجال يدخل بين النسا، وهُن في غاية الزينة، وكلّ واحدة تأخذ الشقة من يده ويقبلها، ويعتقدون أنَّ الإمام أعطاهم بذلك العافية، ثم يعود إلى محرابه، ويتمّ الصلوات كما تقدم »[1].

وغالباً ما تتجاوز الزينة والزخارف مَنطِق العبادة، فتتحوَّل الكنيسة إلى متحفٍ تُجمع فيه القطع الفنيَّة من تماثيل ورسومات، ممَّا يشوِّه المنظر العام لفضاء العبادة، ويؤدي إلى تشتت فكر وانتباه الزائر والعابد « زُرنا الكاتدرائيَّة وجدرانها كالعادة في ايطاليا مملوءة بالتماثيل وسقوفها بالرَّسم والتلوين... بها قباب كالمساجد والكنائس في مصر غير أنَّ قبابها غُطيت باللوحات الملونة بدلاً من المُقرنص »[2].

وكما استهجن بعض الزوار كثرة التماثيل واعتبروها استنادًا إلى مرجعياتهم الدينيَّة ضرباً من ضروب الأصنام والوثنيَّة، فقد استاء سيد قطب واستغرب بدهشة ورفض قاطع، ما رآه انحرافاً من طرف الكنيسة في أمريكا، حيث اعتقد أنَّها حادت عن وظيفتها الدينيَّة الداعية إلى الفضيلة، بعدما تحوَّلت إلى بؤرة للفساد ونشر الرَّذيلة، وانتقد بشدةٍ المُبالغة في استخدام الموسيقى وتوظيفها في أداء العبادات داخل فضاء مكرَّسٍ ومعدٍّ في طبيعته لعبادة الله، وقد بنى حُكمَه وتقييمه للكنيسة بعد انتمائه للعديد من النوادي الكنسيَّة « كُنت عضوًا في عدة نوادٍ كنيسيَّة في كلّ جهةٍ عشت فيها، إذْ كانت هذه ناحية هامةً من نواحي المجتمع تستحق الدراسة عن كثب ومن الداخل »[3]. المُعايشة والاحتكاك دفعت سيد قطب إلى الإعتقاد الجازم بانحراف الكنيسة عن مبادئها العامة التي تأسست من أجلها « الأمريكي بدائيٌّ في تديّنه، بدائيٌّ في نظرته إلى الدين، وفي صلته به، ومُمارسته لشعائره، و«رجال الدين» الأمريكيون بدائيون في الكنائس وفي أساليب دعوة الناس إليها، وتصرفات الناس فيها، ومُباركة وتشجيع «رجال الدين» هؤلاء للفواحش والفجور في تلك الكنائس ليس أكثر من الأمريكان تشييدًا للكنائس... حتَّى لقد أحصيت في بلدة واحدة لا يزيد سكانها على عشرة آلاف، أكثر من عشرين كنيسة. وليس أكثر ذهابًا إلى الكنائس في ليالي الأحد وأيامه، وفي الأعياد العامة وأعياد القديسين المحليين، وهم أكثر من «الأولياء» عند عوام المسلمين... وبعد ذلك كلِّه ليس هُناك من هو أبعد من الأمريكي عن الشعور بروحيَّة

1- أحمد بن قاسم الحجري (أفوقاي)، رحلة أفوقاي الأندلسي، مصدر سابق، ص، 60.
2- نعمات أحمد فؤاد، رحلة الشرق والغرب، مصدر سابق، ص، 13.
3- سيد قطب، أمريكا كما رأيت، مصدر سابق، مجلة الرسالة، العدد، 989، ص، 1304.

الدين واحترامه وقداسته... وليس أبعد من الدين عن تفكير الأمريكي وشعوره وسلوكه... وإذا كانت الكنيسة مكانًا للعبادة في العالم المسيحي كلّه، فإنّها في أمريكا مكانٌ لكلِّ شيءٍ إلّا العبادة ... وإنَّه ليصعب عليك أن تفرّق بينها وبين أيّ مكانٍ آخر معدٍّ للهو والتَّسلية، أو ما يُسمّونه، بلغتهم الـ(Fun) ومعظم قصّادها إنَّما يُعدّونها تقليدًا اجتماعيًا ضروريًا، ومكانًا للّقاء والأنس، ولتمضية وقت طيب... وليس هذا شعور الجمهور وحده، ولكنَّه شعور سدنة الكنيسة ورعاتها »[1].

والتفاوت في الممارسات الدينيَّة والإلتزام التطبيقي للتعاليم من السمات التي يُمكِن مُلاحظتها وإدراكها بوضوح وسهولةٍ في فضاء "الآخر"، ذلك أنَّ مظاهر التَّدين قليلة والإقبال على زيارة الكنائس للعبادة ضعيفٌ، قياساً بإقبال المُسلمين على المساجد أو على البقاع المقدَّسة لأداء شعائر الحَّج والعمرة، وقد لاحظ جورجي زيدان أنَّ الانجليز أكثر مُحافظةً وتديناً من الفرنسيين، سواءً من حيث حضور الصلوات داخل الكنائس أو من حيث الإلتزام العام بمبادئ الكنيسة « إنَّ هيبة التَّدين طاهرة في لندن أكثر ممَّا في باريس، ولاسيما في أيام الآحاد، فإنَّ تلك المدينة الضخمة التي تعجُّ أسواقها بالناس عجيجاً في أثناء الأسبوع، وقد بُسطت فيها البضائع وعُرِضت السلع على قوارع الطرق تصبح في يوم الأحد خاليةً خاويةً لا تجد فيها بائعاً ولا شارياً ولا صانعاً ولا عاملاً، وإنَّما يخرج الناس بعد الصلاة للنزهة في الحدائق العموميَّة أو غيرها في لندن وضواحيها، وهكذا تفعل سائر مدن انكلترا وقُراها حتَّى السكك الحديديَّة فإنَّ حركتها تخف في أيام الآحاد والأعياد. فالانكليز من أكثر أمم أوروبا تديناً، وقد نفعهم ذلك في كثير من أحولهم الاجتماعيَّة »[2].

رغم الحروب الصليبيَّة والتمركز العقدي لكلّ من "الأنا" و"الآخر"، فإنَّ "الأنا" لاحظت العديد من صور التسامح الديني والإيمان بالتعدديَّة الدينيَّة وبحرية المعتقد، ضمن المبادئ الحريات العامة التي جاءت بها الثورات سواء العسكريَّة أو الفكريَّة التنويريَّة.

فقد نادى فكر النهضة وعصور الأنوار بقداسة الحرية الدينيَّة حتَّى وإن أخذت في بدايتها اتجاهاً محددًا ومعنى واحدًا هو الثورة ضدَّ الكنيسة والغيبيات والشعوذة والتدخل الكنسي في الحياة العامة، إلّا أنَّها في الأساس ثورة لتحقيق الحريات عامَّةً، وتمنح للإنسان خصوصاً الحرية في اختيار مُعتقده دون وساطة الكنيسة أو سلطة سياسيَّة تقمعه وتُرغمه إمَّا على الإتباع أو الولاء المُطلق أو على الكفر والإلحاد، وتعدّ رسالة فولتير(Voltaire) في التسامح (Traité sur la tolerance) التي كتبها سنة 1763 من المواثيق الهامة في الدَّعوة إلى الأخوة والتسامح الديني

1- سيد قطب، أمريكا كما رأيت، مصدرسابق، العدد، 957، ص، 1246.
2- جرجي زيدان، رحلة إلى أوروبا 1912، مصدر سابق، 93.

« لم أكن في حاجةٍ إلى حذقٍ كبيرٍ أو بلاغةٍ متكلفة كيما أثبت أنَّ على المسيحيين أنْ يكُونوا متسامحين فيما بينهم. غير أنَّي سأذهب إلى أبعد من ذلك فأدعوهم إلى اعتبار البشر جميعاً إخوة لكم. ماذا؟ قد تجيبون؛ أيكون التركي شقيقي؟ والصيني شقيقي؟ واليهودي؟ والسامي؟ أجل بلا ريبٍ؛ أفلسنا جميعا أبناء أبٍ واحد، ومخلوقات إله واحدٍ؟ قد يقول قائلهم: ولكن هذه الشعوب تحتقرنا؛ تعتبرنا من عبدة الأوثان ! حسنا، سوف أقول لها أنَّها مخطئة »[1].

وفي سياق مُقاربته لمفهوم التسامح الديني، دعا جون لوك (John Locke)(1632- 1704)، وهو أول من استخدم تاريخيّاً مُصطلح حقوق الإنسان، إلى تكريس مبدأ المساواة في الحقوق بين جميع الطوائف الدينيَّة في زمن كانت فيه الحرب ضارية بين الكاثوليك والبروتستانت، وقد تأسست فكرته على التأكيد على عدميّة التفكير الآحادي الذي ينفي "الآخر" ويرفض مُحاورته وأخوَّته وصداقته كما شدّد على عبثيّة ودمويّة التعصّب الديني المُغلق على ذاته، ودعا إلى فهم الدين اعتمادًا على العقل بما يسمح بتأسيس مفهوم التسامح الديني الذي يستتبعه التعاون والإخاء والمثاقفة « وأنا أعتقد أنَّ أيّ إنسان يتصور أنَّه مُهيَّأ لإنزال العذاب بإنسان آخر بدعوى أنَّه ينشد خلاص نفسه، فإنَّ مثل هذا الإنسان يبدو غريباً عني وعن أيّ شخصٍ آخر، ومن المؤكد أنَّه لا يُوجد إنسان يعتقد أنَّ مثل هذا الفعل يصدر عن المحبة أو إرادة الخير. وإذا زعم أي إنسان أنَّه ينبغي استخدام السيف والنار لإجبار الناس على اعتناق عقائد معينة، والانتماء إلى عبادات وطقوسٍ معينة بغض النظر عن ((الجانب الأخلاقي)) وإذا حاول أيُّ إنسانٍ أنْ يُحوِّل الآخرين إلى عقيدته وأنْ يُجبرهم على الاعتراف بما لا يؤمنون به بدعوى أنَّ عقيدتهم كاذبة، وأنَّ طقوسهم لا يسمح بها العهد الجديد؛ إذا حدث ذلك فمن المؤكد أنَّ مثل هذا الإنسان ينشد تجمعاً ضخماً يشاركه نفس العقيدة. ولكن أنْ يكون مقصده تأسيس كنيسة مسيحيَّة حقيقيَّة فهذا ما لا يصدقه عقلٌ »[2].

فصورة روسيا وهي تفرض الإلحاد وتمنع التَّدين، كانت من الصور المذمومة التي أساءت إلى صورة الدولة وحرَّكت المنظمات الحقوقيَّة في العالم، وأدَّت إلى نتائج سلبيَّة، كانتشار التَّطرف والتَّعصب كردود أفعال مشروعة على قمع الحريات والمعتقدات، كما أفرزت انتشارًا سرّياً للدين الذي تحوَّلت بعض فصائله وحركاته إلى قوى سياسيَّة وحركات راديكاليَّة أصوليَّة تتبنَّى مقاربات عنيفة وترى في ذلك إستراتيجيَّة مشروعة ومنطقيَّة في الدفاع عن حقِّها في الفطرة

1- فولتير، رسالة في التسامح، ط1، ترجمة هنرييت عبودي، دار بترا للنشر والتوزيع، 2009، دمشق، ص، 163.
2- جون لوك، رسالة في التسامح، ط1، ترجمة منى أبو سنه، المجلس الأعلى للثقافة،1997، القاهرة، ص ص، 21-22.

البشريَّة وهو الحرية العلنيَّة للمعتقد. وترى كلّ الحركات الدينيَّة المتعصبة في العالم أنَّ توجهها نحو العمل العنيف أو المقاومة المسلحة هو استرجاع لحريتها المغتصبة ولحقها في كلِّ عناصر مكونات هويتها الوطنيَّة المادية والروحيَّة « وقد وضعت الدولة السوفيتيَّة خطة مُحكمة للقضاء على الأديان وفي مقدمتها الدين الإسلامي. فالمدارس الروسيَّة تلقن الأطفال الإلحاد وتسخر من الأديان بالأناشيد والقصص. والأطفال في هذه السِّن ملزمون بالانضمام إلى التنظيم المعروف بتنظيم الطلائع. وفي هذا التنظيم يرضع الأطفال مبادئ الإلحاد والشيوعيَّة. أمَّا في المرحلة الجامعيَّة فيلتزم جميع الطلاب بالانضمام إلى منظمة الشباب والمساهمة في الأنشطة المُختلفة وأولها الإلحاد والسخريَّة والإستهزاء بجميع الأديان، ولا يستطيع أي شاب أنْ يكون له الحرية في عدم الإنضمام إلى منظمة الشباب »[1].

وقد كان لهذه السياسة مُضاعفات وانعكاسات سلبيَّة على "الأنا" العربيَّة والمسلمة خاصَّة تلك التي درست وتخرجت من جامعات الاتحاد السوفياتي سابقاً، حيث عانت من التهميش في بلادها بسبب مُعاداة الأديان والشيوعيَّة، فظل "الإلحاد الأحمر" تهمة تطارد بعض النخب، أينما حلّوا وارتحلوا، وبقي الشَّك يحوم حول عقيدتهم.

والصورة المُقابِلة أو الوجه الآخر لهذا القمع الديني والعقائدي، تُقابله صورة "الأنا" وهي تصوِّر الكنيسة في هيمنتها المطلقة والكلية على الحياة العلميَّة والطبيعيَّة والآخرويَّة، فقد تمكَّن رجال الدين من بسط نفوذهم على السلطة في الغرب، فسيَّروا الأملاك والأراضي والأوقاف، فكوَّنوا ثروات وموارد ماليَّة طائلة استخدموها في بناء القصور والكنائس وتجهيز الجيوش للحروب الصليبيَّة، وامتَّد نفوذهم إلى العلوم والآداب والفنون فسيطروا عليها، ووضعوا الأسس والمعايير والضوابط التي تمنع الإبداع وتقتل الموهبة والاجتهاد، ثم أنهوا سلطانهم بالسيطرة على العالم الآخر، بتوزيع العقاب والثواب وفق مقاييس يُحدِّدونها مسبقاً وفق ذاتيَّةٍ ومصلحةٍ ومنفعةٍ كنسيَّةٍ صرفة، تتناسب في الغالب وتنسجم ضمن منظومة البراغماتية الماديَّة، فأدَّت هذه السلوكات والممارسات تحت قناع الفكر الديني إلى انحراف الكنيسة عن مبادئها وأصولها، ممَّا أنتج ثورة عامَّة في بنيتها وهيكلها بصفة خاصَّةٍ والعداء للأديان بصفة عامَّةٍ واعتبار كلّ الأديان رمزًا للظلم والاستبداد والقمع والسرقة ومعاداة العقلانيَّة والتنوير.

الثورة على الدين وعلى السلطة الكنسيَّة وتجاوزاتها وانحرافاتها لم تمنع المفكرين والفلاسفة إلى الدَّعوة إلى صناعة دساتير تقرُّ وتضمن الحرية الدينيَّة وتُحافِظ وتحمي الحرية الشخصيَّة في

1- زكريا تركي، صعيدي في بلاد الروس، مصدر سابق، 99.

اختيار المعتقد والمذاهب الفلسفيَّة والحريات السياسيَّة بصفةٍ عامةٍ، من القهر والإجبار والإرغام وكلّ أشكال القمع الجسدي والنفسي الذين يُهين الكرامة الإنسانيَّة ويمنع حرية الفكر ومعتقداته وطرائق تفكيره وإبداعه.

واستجابت السياسات لهذه النداءات تحت سُلطة الشارع ودعوات المفكرين والفلاسفة الذين تحوَّلت كتاباتهم وتركَّزت حول الحريات وآليات حمايتها، وأصبحت قاعات الجامعات والصالونات والحدائق العامة منابر للخطابات التنويريَّة التي تحثُّ على الحرية وتدعو لها واليها، وتُركِّز في مدوناتها على إبراز ايجابيات الحريات العامة والدينيَّة بصفةٍ خاصَّةٍ وآثارها الايجابيَّة على الفرد والمُجتمع وتفضح من خلال تقديم نماذج من التاريخ صور القمع والقتل والإبادة لعلماء ومفكرين وفلاسفة دفعوا بحياتهم مقابل هيمنة الفكر الأحادي للكنيسة ومبادئها الجائرة « وتجد منابر لدعاة الأديان، هذا يهودي يدعو إلى دين موسى، وذاك كاثوليكي يشرح فضائل الكاثوليكيَّة، وذلك بروتستانتي يؤيد دين عيسى على مذهب إليه ((لوثير)) و((كالفان))[1] والجماهير تغدو وتروح بين هذه المناهل في سماحة لا يشوبها ضيق العطن، حتَّى لتمثلنا جوامع بغداد وهي زاخرة بدروس الدين والعلم والأدب في حرية لا تحدُّها حدودٌ، ولا يقف في سبيلها تعصبٌ أو جمودٌ. ولمَّا رأيت للأديان دعاة في ((هايد بارك)) ماعدا دين مُحمد بن عبد الله، ثارت في نفسي غيرة وحميَّة، فكدت اصدح بالدَّعوة إلى الهدى ودين الحق ثم نبهني ناصح شفيق إلى أنَّه ليس من اللائق أنَّ هيئة كِبار العلماء منصرفة إلى تكفير المُسلمين في مصر، فيخرج لها في لندره من يدعو الكفار إلى الإسلام »[2].

وقد استطاعت الثورات الفكريَّة أنْ تصل بالإنسان الغربي إلى مُستوى راقٍ ومتطورٍ فكرياً، يؤمن بالاختلاف وبثقافته وبأنَّه صورة طبيعيَّة وفطريَّة في المخلوقات وأنَّ الغيريَّة مظهر إنساني، واحترامها تعبيرٌ عن وعي بـ "الأنا" و بـ "الآخر" ، ومن أبرز صور تجليات الغيريَّة المعتقات الدينيَّة، ولذلك تبنَّى "الآخر" التسامح الديني والتعدد الإيماني بالملل والنحل، كوعي وسلوك وموقف وفلسفة « وفيها وحدها(لندن) أكثر من 400 جريدة، منها 50 للديانة على سائر مذاهبها، فإنَّ الشيع الدينيَّة في بلاد انكلترة كثيرة متنوعة جدًا، وهم يحترمون كلّ الأديان وكافة الاعتقادات حتَّى أنَّه يصح أنْ يقال أنَّ كلّ انجليزي يعبد الله بحسب هواه وقد بلغ عدد الديانات والمذاهب في بلادهم أكثر من 183 وكلّ واحدةٍ من هذه الشيع تدعي بالطبع أنَّها هي

1- المقصود هو مارتن لوثر(Martin Luther)(1483 - 1546) الراهب الألماني وأستاذ اللاهوت، ورائد الإصلاح الكنسي بعد اعتراضه على صكوك الغفران،أما الثاني فهو جون كالفان (Jean Calvin)(1509-1564) رجل الإصلاح الديني الفرنسي وصاحب الحركة الإصلاحية التي تحمل اسمه.
2- مصطفى عبد الرازق، من آثار مصطفى عبد الرازق (مذكرات مسافر) مصدر سابق، ص، 434.

التي فازت باكتشاف الحقيقة وهي تتناظر مثل مناظرة الشركات التجاريَّة ومع ذلك ففي كلِّ يومٍ تظهر شيعة جديدة ، وأبغض المذاهب إلى هذه الأمّة هو المذهب الكاثوليكي الرسولي الروماني »[1] .

وقد يأخذ التسامح الديني شكلاً محلياً وطنياً بين أبناء الشعب الواحد، فيعتقدون باختلاف دياناتهم ولغاتهم، دون أنْ يُحدث الاختلاف انشقاقاً في الوحدة والوطنيَّة والتركيبة الاجتماعيَّة، كما هو الشأن في سويسرا وبلجيكا، حيث تتعدَّد الاثنيات والأعراق ديناً ولغةً وثقافةً، ويتعايش الجميع ضمن هوية عامة ومواطنة مؤسسة على احترام الحقوق وأداء الواجبات « ومن الغريب أنَّك تجد في سويسرا كنيسة يُصلّي فيها أهل مذهبين من المذاهب النصرانيَّة وجريدة هي لسان حال حزبين مختلفين الحزب المُحافظ والحزب المتطرف الاشتراكي، فالقارئ يحكم على آراء الفريقين المتخاصمين من العدد الواحد »[2]، ذلك أنَّ القوانين الفدراليَّة قننت الحريات الدينيَّة والسياسيَّة ضمن قوانين واضحة، تضمن حرية المعتقد والممارسة الدينيَّة والسياسيَّة في إطار هوية واحدة ووطن واحد، يحكم بالعدل بين المواطنين ويسهر على ضمان حرياتهم الخاصَّة التي ترمز للرقي والتطور «حرية الضمير والرأي والعبادة مضمونة في أرض سويسرا بموجب قانون الاتحاد السويسري الأساسي ولكن لا بصورة مبهمة بل أنَّ لكلِّ مديريَّة قانونها الخاص للاجتماع والدين والصحافة ينظر فيه الحين بعد الآخر ويطبق بحسن ارتقاء الشعب وأخلاقه »[3]، وقد يكون الاختلاف اللساني من مظاهر الحرية والتسامح، فيتكلم أبناء الوطن الواحد لُغات متعددة ولهجات محليَّة متنوعة، كما هو الحال في بلجيكا، ويدفع هذا التنوع إلى احترام الخصوصيات الثقافيَّة وغالباً ما يكون حافزًا على التَّمسك بالوحدة الوطنيَّة والفدراليَّة. وبفضل القوانين المضبوطة تشريعاً وتطبيقاً وتكريسها لمبدأ العدالة، تحوَّلت الحريات الشخصيَّة إلى مؤسسات تحمي التَّعدد والتنوع، ويشعر كلّ مواطن بالمسؤوليَّة في حماية حرية معتقد "الآخر" لأنَّه بذلك يحمي نفسه وعقيدته الخاصَّة ولسانه المميز« إنَّ اختلاف البلجيكيين في اللّغة لم يفصل عراهم الوطنيَّة كما هو الشأن كثير من الأمم بلغاتهم ولكن كلمتهم واحدة في سياساتهم. فقد رأينا السويسريون يتكلمون أربع لغات ولا يحبون أنْ يقولوا أربعة عناصر بل جميعهم وطنيون سويسريون لا فرقا بين الذي يتكلم الألمانية والإفرنسية والإيطالية أو الرومانشية... ومن الغريب في البلجيك أنْ ترى شعباً نازلاً في هذه البقعة الضيقة من الأرض ولا تمتزج أجزاؤه بعضها إلى بعض ولا يتناسى مشخصاته على حين تجمع بين هذين العنصريَّة وهم

1- أحمد زكي، السفر إلى المؤتمر، مصدر سابق، ص، 107.
2- محمد كرد علي، غرائب الغرب، ج1،ص، 269.
3- المصدر نفسه، ص،268 .

الفالونيون والفلامنديون المصالح المشتركة والخطوط الحديديَّة و الطرق النهرية إلى غير ذلك من أدوات التمثيل والامتزاج »[1].

ومن مظاهر التسامح الديني والتماسك الاجتماعي والوطني، ضمن الدستور الوطني والقوانين العامة التزام اليابانيين باحترام الاختلاف في جميع أشكاله وصوره، ولكنَّ الصورة الأكثر إيضاحاً ودلالة على تمكن المجتمع من ثقافة الاختلاف، هو دفن الموتى في مقبرة واحدة، ففي حين تُقسِّم أغلب المجتمعات المقابر والمدافن طبقاً لديانة المتوفى وطائفته ومذهبه، يلتزم المواطن الياباني على تجاوز الخصوصيات الدينيَّة والعقائديَّة بتوحيد الجميع، رُغم اختلاف المذاهب والعبادات « إنَّ اليابانيين على اختلاف مذاهبهم ما بين بوذي ووثني ومسيحي يدفنون موتاهم في مقبرةٍ واحدة ولكنهم يضعون علامات مخصوصة على كلّ قبرٍ بها يعرف المدفون فيه إنْ كان من الوثنيين أو البوذيين أو المسيحيين... ولكلّ أهل مذهبٍ صفة مخصوصة في جنائزهم »[2].

وهذا التسامح الديني والإنفتاح على ديانات "الآخر" والإبتعاد عن التَّعصب هو الذي جعل مُحمَّد علي باشا يُقرُّ في رحلته إلى اليابان سنة 1919، أنَّ الدعاة المسلمين بإمكانهم خدمة الإسلام والدَّعوة إليه، بعدما شاهد مدى تفتح الإنسان الياباني وإقباله على احترام الديانات باختلاف طقوسها وتعاليمها « وبهذه البلاد دينان: الشنتوية، وهي الديانة الأولى لليابانيين، وهي مبنية على عبادة أرواح الموتى وقوى الطبيعة، ثم البوذيَّة وبها نفر قليل من المتنصرين الكاثوليك أو البروتستانت الذين أدخلهم في النصرانيَّة المرسلون بعد جهادهم المدة المديدة، والأعوام العديدة، وقد امتاز اليابانيون بحرية الفكر وذكاء القريحة، فلو وجدت بعثة إسلاميَّة وذهبت إلى تلك البلاد لوجدت آذانًا صاغية وقلوبًا واعية، وأمكنها أنْ تُدخل كثيرًا منهم في الديانة الإسلاميَّة؛ لما اشتملت عليه هذه الشريعة الغراء والملَّة السمحة ممَّا يرشد الإنسان إلى مكارم الأخلاق، وجميل الصفات حتَّى يفوز بخيريْ الدنيا والآخرة »[3].

والتسامح مع "الآخر" هو التجسيد الحقيقي لثقافة الاختلاف، فعند تباين الديانات والثقافات والهويات، تظهر قيم التسامح والسمو بالنفس نحو المشترك الإنساني الذي يتجاوز الهويات الشَّخصيَّة والوطنيَّة، فتُصبح ثقافة الاختلاف جزءً مركزياً من الوعي، فالذات المكتملة ثقافياً وإنسانياً هي التي استطاعت تجاوز حدود خصوصياتها، دون أنْ تتعصّب وتتطرّف وتنحاز

1- محمد كرد علي، غرائب الغرب، مصدر سابق، ج2، ص، 41.
2- علي أحمد الجرجاوي، الرحلة اليابانية، مطبعة جريدة الشورى،1325 ، الفجالة، مصر، ص، 180.
3- محمد علي باشا، الرحلة اليابانية 1909، مصدر سابق، ص ص، 78-79.

ودون أن تذوب أيضاً وتتماهى في مركزيَّة "الآخر" ولكنَّها نعفو وتتسامح ضمن الخصوصيَّة التي تُؤَّمِن التعاون والمثاقفة « وبالمناسبة فقد كُنت المسلم الوحيد في هذا البيت، وكان كلّ من فيه، إمَّا يهود أو مسيحيون، والحقيقة أنَّنا جميعاً ربطت بيننا صداقة وطيدة وحُسن عشرة وجيرة»[1].

ويتجلَّى التسامح في أشكال ومظاهر مختلفة، فمنه ما تتضمنه الدساتير وتصرِّح به في نصوص تشريعيَّة وقانونيَّة تصدر عن أعلى الهيئات التشريعيَّة في الدولة، وتسهر السلطات التنفيذيَّة على تطبيقها ضمن آليات العدالة والإنصاف « إنَّ ورود الإلحاد في مبادئ الدولة لا يعني فرض الإلحاد على المواطنين... ليس في دستور الاتحاد السوفييتي وقوانينه ما يمنع من شاء من ممارسة شعائر الدين، بل هنالك في الواقع حرية كاملة للأديان كلّها ويتجلَّى هذا واضحاً كلّ يومٍ لدى الشعوب الإسلاميَّة. إنَّ الاتحاد السوفييتي يرعى المداس القرآنيَّةَ والمساجد والمعاهد الدينيَّة لتخريج الأئمة ورجال الفتوى، وينظم كلّ عام رحلات لألوف المسلمين لأداء فريضة الحَّج، ويوفد بعثات دراسيَّة عديدة إلى جامعة الأزهر في القاهرة »[2]. والتشريعات الضامنة للحريات عامةً و العقائدية خاصَّةً، نصوص و قوانين تبنَّتها واعتمدتها دول متطورة كثيرة، لتؤكد على التعدديَّة واحترام الحريات الشخصيَّة وتبين فضاءاها وحدودها وضوابطها خوفاً من الانفلات والانحراف، وتنصُّ الدساتير الغربيَّة في عمومها على مبدأ الحرية العقائديَّة، لمختلف الأديان ولكلّ الأجناس وتمتنع عن تقييدها بشروط أو حصرها بضوابط اقصائيَّة أو عنصريَّة، فالجميع له الحق في إتباع أي دين أو ملّة ونحلة دون شرط أو قيد، كما يمكنه أن يكون أيضاً دون انتماءٍ، لإيمانها بأنَّ الحرية الدينيَّة فطرة جُبلت عليها النفس البشريَّة، ولها فوائد كبيرة سواء من ضمانها للاستقرار النفسي والاجتماعي للفرد أو دورها في إقرار التوازن الاجتماعي والوطني والمُحافظة على انسجام المُجتمع « ترك الهولانديون للمسلمين حريتهم الدينيَّة يحجّون ويُزّكون ويُقيمون الصلوات ويُحلّون مشاكل الزواج والطلاق وغيرها وما يشاءون »[3].

وقد يتجسّد التسامح أيضاً سياسياً، فتضمن المنظومة السياسيَّة في قمّة هرمها الحرية الدينيَّة، وتجعلها مشروعاً تسعى لتحقيقه وتجسيده واقعياً كممارسة اجتماعيَّة ووطنيَّة، تعكس صورة السلطة في احترامها لمواطنيها وحرياتهم الشخصيَّة ومُعتقداتهم الذاتية، ويروي محمد الغساني الأندلسي مشهدًا عن تسامح أحد حكام الأندلس من الإسبان، رغم محاكم التفتيش والتعصب الديني المسيحي، إلَّا أنَّه كان يعلم سكان بلدته (اطريوة) التسامح، كأساس لإقامة الحضارات

1- هشام الحديدي، نيويورك أول مرة، مصدر سابق، ص، 32.
2- جمال الفرا، ثلاث سنوات في بلاد لينين، مصدر سابق، ص، 13.
3- محمد كرد علي، غرائب الغرب، ج2، مصدر سابق، ص، 50.

والقضاء على النزاعات «وضون أَلْوَنصو هذا رجل حسن الأخلاق، حسن الشباب له قوة وشجاعة، معروف عند النصارى وهو معدود من فرسانهم وشجعانهم... ومع هذا فهو مائلٍ إلى من يلقاه من أهل الإسلام ويذكر نسبته ويعجبه ما سمعه من الحديث عن الإسلام وأهله. ولقد حدثني عن أمّه أنَّها حين حملت به اشتهت أكل الكسكوس، فقال لها أبوه: لعل هذا الحمل الذي في بطنك من ضنو (ولد) المسلمين وكان يُداعبها بذلك »[1].

أمَّا في الممارسة اليوميَّة وأداء الوظائف العامة، فغالباً ما يتجلَّى التسامح ويظهر في أشكال المعاملات، التي تتجاوز في الغالب حدود الطائفيَّة والمذهبيَّة الدينيَّة، فيمارس "الآخر" مهامه ووظائفه طبقاً للقوانين المدنيَّة، التي تُحدِّد الحقوق والواجبات دون الاحتكام إلى المُعتقد الديني أو الانتماء الروحاني، سواء لـ"الأنا" أو لـ"الآخر"، يصف زكريا تركي أستاذه الروسي، المعتنق للديانة اليهوديَّة بأنَّه « إنَّ أستاذنا بالرغم من أنَّه يهودي ولكن لم يكن صهيونياً ولا عنصرياً ولا متعصباً، بل كان سمحا ونبيلاً »[2]

وكانت رحلة ابن فضلان إلى بلاد الصقالبة من النماذج الكاشفة لمُعتقدات "الآخر" المُختلف، فقد كانت الرِّحلة استجابةً لطلب ملك البلغار (ألموش بن يلطوار) يلتمس إرسال بعثة فقهيَّة إلى بلاده، تُعلِّم الناس أصول الدين الإسلامي ومساعدات ماليَّة لبناء مسجد وقلعة يحتمون بها من أعدائه الخزر، فأرسل الخليفة العباسي (932-908) بعثة متكوّنة من وفدٍ رسمي يجمع جميع مواصفات النجاح من حيث الدَّعوة أو إتقان اللغات للتواصل مع "الآخر" وتلقينهم تعاليم الدين، وقد انطلقت البعثة المتكونة من سوسن الرسي (الذي يبدو من نسبته الرسي أنَّه من بلاد الروس) وبارس الصقلابي (ويدلّ اسمه بوضوح على أنّه سلافيّ) وتكين التركي (وهو تركيّ يُجيد لغات الأتراك التي يمرّ الوفد ببلادها في طريقه إلى الفولغا)، وأحمد بن فضلان الذي كان رئيساً للوفد وكان يجهل اللغات الأجنبيّة كما يقول هو نفسه.

وقد تحرَّكت القافلة من بغداد الخميس 21 يونيو/حزيران من عام 921، لتصل إلى بلاد البلغار أو الصقالبة على نهر الفولغا يوم الأحد 12 مايو من عام 922، بعد رحلةٍ شاقة استغرقت 11 شهرًا.

وقد ذكر ابن فضلان سبب الرِّحلة في مقدمة رسالته قائلاً « ولمَّا وصل كتاب المش بن يلطوار ملك الصقالبة إلى أمير المؤمنين، المقتدر يسأله فيه البعثة إليه ممن يُفقهه في الدين ويُعرِّفه

1- محمد الغساني الأندلسي، رحلة الوزير في افتكاك الأسير 1690-1691، مصدر سابق، ص، 40.
2- زكريا تركي، صعيدي في بلاد الروس، مصدر سابق، ص، 92.

شرائع الإسلام ويبني له مسجدًا، وينصب له منبرًا ليُقيم عليه الدَّعوة له في بلده وجميع مملكته، ويسأله بناء حصن يتحصَّن فيه من الملوك المخالفين له، فأجيب إلى ما سأل من ذلك »[1].

وكان اختلاف المناخ أول الصَّدمات التي أثَّرت في الرحالة، ذلك أنَّه غادر مناخ شبه الجزيرة العربيَّة الحار إلى بلاد باردة بردًا قارساً لم يراه من قبل ولم يُعايشه ليتكيَّف معه فيصف شدَّته «فرأينا بلدًا ما ظننا إلَّا أنَّ بابا من الزمهرير قد فتح علينا منه، ولا يسقط فيه الثلج إلَّا ومعه ريح عاصف شديدة »[2].

ويكرِّر الرحّالة في أكثر من موقفٍ ومشهدٍ مدى تأثره بالبرد الشديد، وهو برد قد يسجن الناس في بيوتهم ويمنعهم من التَّسوق والخروج إلى الشوارع ولذلك تجدها خاويةً في أوقات كثيرة «ولقد رأيت لهواء بردها، بأنَّ السوق بها والشوارع لتخلو حتَّى يطوف الإنسان أكثر الشوارع والأسواق، فلا يجد أحدًا ولا يستقبله إنسان، ولقد كنت أخرج من الحمام، فإذا دخلت البيت نظرت إلى لحيتي وهي قطعة واحدة من الثلج حتَّى كنت أدنيها إلى النار»[3].

وبعد رصد بعض الصّور المُدهشة التي صادفته في الطريق وأثارت استغرابه، فعلَّق عليها إمَّا ساخرًا أو مُتعجباً، كتصويره لسكان خوارزم، من حيث لغتهم أو طبعهم « وهم أوحش الناس كلاماً وطبعاً، كلامهم أشبه شيءٍ بصياحِ الزرازير، وبها قرية يقال لها ((اردكو)) أهلها يُقال لهم ((الكردلية)) كلامهم أشبه شيء بنقيق الضفادع، وهم يتبرءون من أمير المؤمنين ((علي بن أبي طالب)) - رضي الله عنه - في دبر كلّ صلاةٍ »[4]. ينتقل إلى التَّمركز العقدي، فتصبح جميع المشاهدات والمواقف خاضعة لتعاليم الشريعة الإسلاميَّة، ويتحوَّل "الآخر" في تصرفاته وسلوكاته إلى مادةٍ فقهيَّة تُسلَط عليها الأحكام الفقهيَّة والتشريعيَّة من حلالٍ وحرامٍ وإباحةٍ ومنعٍ، ويتحوَّل المنظور إليه وفق العقيدة المرجعيَّة، كافرًا وحيواناً ضالاً وحميرًا وما إليها من النعوت والأحكام، التي تخضع لمعيار واحد هو الإسلام، فكلّ مخالفٍ أو مغايرٍ أو معتقدٍ بدين آخر يصبح من الضالين.

وقد التزم ابن فضلان بأحكام الشَّريعة في إطلاق الأوصاف على غير المُسلمين، فهو يصفهم طبقاً لمعايير المغايرة مع الدين، لأنَّه لم يأت داعياً لدين جديدٍ ولا مناظرًا لفقهاء مذهبٍ مغاير، فهم مبعوث خليفة، مُكلّف بإنجاز رسالة في جزئها الأول بناء مسجد والثاني تعليم بعض الفقهاء

1- ابن فضلان، رسالة ابن فضلان، مصدر سابق، ص ص،67- 68.
2- المصدر نفسه ، ص، 83.
3- المصدر السابق، ص، 85.
4- المصدر نفسه، ص، 82.

من الصقالبة أصول وتعاليم الدين الإسلامي، لذلك فهو يصف ما رآه ووقف عليه مشاهدةً ومعاينةً، فيقول واصفاً قبيلة من الأتراك كانت في طريقهم إلى بلاد الصقالبة « فلما قطعنا أفضينا إلى قبيلة من الأتراك يعرفون بالغزية، وإذا هم بادية، لهم بيوت شعر، يحلون ويرتحلون، ترى منهم الأبيات في كلِّ مكانٍ، ومثلها في مكان آخر، على عمل البادية وتنقلهم، وإذا هم في شقاء، وهم مع ذلك كالحمير الضالة لا يدينون لله بدين ولا يرجعون إلى عقل، ولا يعبدون شيئاً، بل يسمون كبراءهم أرباباً »[1].

فالنَّص العام والخطاب المهيمن على أجزاءٍ كبيرة من الرِّسالة يمثِّل مركزيَّة الدولة الإسلاميَّة ممثلة في الخلافة العباسيَّة وخليفتها المقتدر بالله، لذلك يرتكز التصوير والوصف حول "الأنا" القوية و "الآخر" الهامشي الذي يخضع لسلطان الأحكام المركزيَّة.

ورغم التزام الرحالة الأخلاقي ومبادئه الإسلاميَّة التي تُحرِّم عليه الكذب والقذف، فإنَّ في العديد من النصوص الرحليَّة حين يتعرَّض لأديان "الآخر" ومعتقداته فإنَّه ينتقي الصور ويختار المواقف الوظيفيَّة التي تتناسب مع المركزيَّة الدينيَّة، فهي في العادة صورٌ تُثير الغرابة والتَّعجب، وهذا لا يعني انتفاء وثنيَّة "الآخر" وسذاجة بعض الملل والنحل قياساً بسماحة الإسلام وتعاليمه « الذي يُثير الانتباه هو أنَّ مؤلفي كتب المذاهب والعقائد يحرصون على إعلان أنَّهم التزموا الموضوعيَّة فيما عرضوه منها، ولو خالف مذهبهم، أو عارض عقيدتهم الإسلاميَّة. وهو موقف علمي يستحق التنويه. ومع ذلك، فهناك عادة موقفان ينبغي التمييز بينهما: موقف معلن، مباشر، وهو ما يُصرِّح الكاتب بأنَّه سيتحراه، وموقف آخر ضمنيٌّ يستخرج من ثنايا الخطاب، أو كيفيَّة تنظيم النَّص »[2].

وفي عملية الاحتكام إلى المرجعيَّة الفقهيَّة، أسقط ابن فضلان أحكام الشريعة الإسلاميَّة على كلّ سلوكيات "الآخر" وجعل التعليل الفقهي المعيار الوحيد، في صورة لتجليات المركزيَّة الإسلاميَّة، ونتجت عن هذه الأحكام والتقييمات صور ساوت بين الإنسان والحيوان، وأوقعت "الأنا" في تناقضاتٍ. فهي تارةً تعتقد بأنَّ هذا "الآخر" مُجردٌ من القيّم والتعاليم، لا يحتكم إلى أيّ قيمةٍ أخلاقيَّة أو دينيَّة بدليل نجاسته (حكم فقهي) وعدم تطهره (قيمة دينيَّة ماديَّة ومعنويَّة) وبين النظافة (قيمة أخلاقيَّة وصحيَّة) « لا يستنجون من غائطٍ أو بول؛ ولا يغتسلون من جنابة ولا

1- ابن فضلان، رسالة ابن فضلان، مصدر سابق ، ص، 91.
2- علي أومليل، في شرعية الاختلاف، ط1، منشورات المجلس القومي للثقافة العربية،1991، الرباط، ص، 42.

غير ذلك، وليس بينهم وبين الماء عمل، خاصَّةً في الشتاء، ولا يستتر نساؤهم من رجالهم ولا من غيرهم وكذلك لا تستتر المرأة شيئاً من بدنها عن أحد من الناس »[1].

وعلى الرَّغم من التَّمركز العقدي لـ"الأنا" والتزامه بتقييم "الآخر" وفق عقيدته باعتبار اكتمال دينه وله من الشرائع والأحكام ما يؤهله ليكون أداةً ومقياساً للأعمال والسلوكات والمواقف، إلَّا أنَّ لهذا "الآخر" رغم نجاسته قيم ومعتقدات وتعاليم تنظّم حياته الاجتماعيَّة ومنها ما يتماشى مع المبادئ العامة للفقه الإسلامي، ومنها مثلاً مُحاربة الزنا وتشديد العقوبة على ممارسيه « وينزل الرجال والنساء إلى النهر فيغتسلون جميعاً عراة، لا يستتر بعضهم من بعضٍ، ولا يزنون بوجه أو سببٍ. ومن زنا منهم كائناً من كان، ضربوا له أربع سكك، وشدّوا يديه ورجليه إليها وقطعوا بالفأس من رقبته إلى فخذيه وكذلك يفعلون بالمرأة أيضاً. ثم يعلق كلِّ قطعة منه ومنها على شجرة »[2].

وقد أعجبت "الأنا" ضمنياً، أيَّما إعجاب بأحكام عقوبة الزنا، ويتجلى ذلك من التكرار المتعمَّد للأحكام المشدَّدة التي تحمي المُجتمع وتحصِّنه من اختلاط الأنساب وانتشار الأمراض والآفات، على الرَّغم من تجنّبه الحديث عن أحكام الشريعة الإسلاميَّة في مثل هذه الجريمة، وأفصح فقط على تعاليم "الآخر" وتشريعاتها الخاصَّة في حماية المجتمع والبنية الاجتماعيَّة « وليس يعفون الزنا، ومن ظهروا فيه على شيءٍ، من فعله شقُّوه بنصفين، وذلك أنَّهم يجمعون بين أغصان شجرتين، ثم يشدُّونه بالأغصان ويرسلون الشجرتيْن فينشق الذي شُدَّ إليهما »[3]. ويتشدَّد المجتمع أيضاً مع جرائم الشذوذ والخروج على الفطرة الإنسانيَّة، فقد سنَّ مُشرِعهم قوانين صارمة مع جريمة اللواط، بإقراره عقوبة القتل العلني، ليكون الجاني عبرة وموعظة للآخرين « وأمر اللواط عندهم عظيم جدا.....»[4] .

والحكمة العامة من هذا التَّشريع الذي رأت فيه "الأنا " تطابقاً مع مركزيتها ومرجعيتها، هو حماية المجتمع من الأخلاق البدائيَّة المنافية للفطرة الإنسانيَّة السليمة، ولِما فيه من أضرار ومفاسد تنعكس سلباً على المجتمعات والأفراد، فتختلط الأنساب وتنتشر الأمراض، التي تَحُول دون أن يتحمَّل المجتمع والأمَّة مسؤوليتها الحضاريَّة، وعطلت سنة التدافع في البناء والتعمير وبقيت سجينة لغرائزها. ولهذه الأسباب وضع المشرع عبر التاريخ أحكاماً زاجرة تمتاز بالشّدة تحصيناً للجميع.

1- ابن فضلان، رسالة ابن فضلان، مصدر سابق، ص، 92.
2- المصدر نفسه، ص، 134.
3- المصدر السابق، ص، 93.
4- المصدر السابق، ص، 96.

تعتبر المُعتقدات الخرافيَّة بمثابة موروثات فكريَّة وسلوكيَّة تسيطر على عقول الناس ويحتكمون إليها، فأصبحت من المسلمات التي لا يرتقي إليها الشَّك، وتمكنها من العقل والقلب والوعي يرجع إلى التجربة والقداسة، ولهذا فقد حظيت بعض الحيوانات بتقديس خاصٍ للاعتقاد بارتباطها بالخير والبركة، ولا تخلو ثقافة من ميراث خرافي وأسطوري، يتخذ أشكالاً عديدة ويتمظهر خصوصاً في القضايا التي يجهل تعليلها، وتكشف الاعتقادات الخرافيَّة عن المستوى العقلي لفئةٍ من الناس في فترة تاريخيَّة بعينها. وقد لاحظت "الأنا" اعتقاد "الآخر" ببعض المظاهر الخرافيَّة، كبقية شعوب الدنيا، التي لا تختلف كثيرًا في الإيمان بالخرافة ومظاهرها كأفكار غيبيَّة، ماورائيَّة تزخر بالخير وتدفع بالشر، كاعتقاد الصقالبة بأنَّ عواد الكلاب مصدر للخصب والنَّماء « ورأيتهم يتبركون بعواء الكلاب جدًا، ويفرحون به، ويقولون سنة خصب وبركة »[1].

وتبقى الخرافة تشكِّل جزءً من المعتقدات الإنسانيَّة عامَّةً، حتَّى مع عصور العلم والتقنية، فإنَّ المجهول والمخفي والقضاء والقدر لا تجد لها تعليلها إلَّا ضمن الأسطورة والخرافة، كاعتقاد الباشفرد (من القبائل التركيَّة) النصر من منحوت خشبي يصنعونه بأيديهم « وكلٍّ واحدٍ منهم ينحت خشبة على قدر الإحليل، ويعلقها عليه، فإذا أراد السَّفر أو لقاء عدو قبلها وسجد لها وقال: يا رب افعل بي كذا وكذا »[2]

وتشمل المعتقدات الخرافيَّة، شعور التَّطير (la superstition) والذي يتشاءم فيه الفرد من مرئي أو مسموع أو معلوم، وهو ما رآه أحمد فارس الشدياق عند حوامل أهل مالطة، حين يشاهدن مشهدًا مشوهاً أو منحرفاً وهن حوامل « ومتى كانت إحدى نساء مالطة حاملاً مشت الخيلاء ورفعت بطنها ليراها كلّ من مرَّ بها ومتى أبصرت ذا شوهة رسمت شكل الصليب على بطنها تعوذًا من سريان الشوهة إلى الجنين وإذا شمَّت في الطريق رائحة طبيخ وتوحَّمت عليه بعثت تستهدي منه »[3].

وعلى الرَّغم من سيطرة الخرافة والديانتين اليهوديَّة والمسيحيَّة، فإنَّ "الآخر" وبحكم عقلانيته واستجابته لنداء العقل، عند مقارنة الأديان وأحكامها وتعاليمها المختلفة، يرى في الإسلام الاعتدال والوسطيَّة ومخاطبة الفطرة، فيسلِّم متبنياً الدين الجديد وتعاليمه السمحة «ورأينا فيهم أهل بيت يُكوِّنون خمسة آلاف نفس من إمرأة ورجل، قد أسلموا كلّهم، يعرفون بالبرنجار، وقد

1- ابن فضلان، رسالة ابن فضلان، مصدر سابق، ص، 127.
2- المصدر السابق، ص، 108.
3- أحمد فارس أفندي، الواسطة في معرفة أحوال مالطة، مصدر سابق، ص، 33.

بنوا لهم مسجدًا من خشب يصلون فيه، ولا يعرفون القراءة، فعلّمت جماعة ما يصلّون به، وقد أسلَّم على يدي رجل يُقال له ((طالوت)) فأسميته ((عبد الله)) فقال: ((أريد أن تسميني محمدًا)) ففعلت، وأسلمت إمرأته وأمه وأولاده، فسمُّوا كلهم ((محمدًا)) وعلَّمته ((الحمد لله)) و((قُل هو الله أحد)) فكان فرحه بهتين السورتين أكثر من فرحه إنْ صار ملك الصقالبة »[1].

وقد تغلغل اليهود في مجتمع "الآخر" وأصبحوا قوة اقتصاديَّة وسياسيَّة ودينيَّة، بعدما تمكَّنوا من السَّيطرة على قطاعات واسعة، وقد اندمجوا مع جميع طبقات المجتمع، و كانوا من ذوي المال الذي أهلهم لامتهان التجارة في حوض المتوسط، وقد وصل بعضهم إلى مناصب عليا في هرم الدولة. هؤلاء اليهود هم يهود الأندلس، أما بقية اليهود المنتشرين حول العالم فلم يتمّ ذكرهم ولا وصفهم، وحتى رحلة علي سالم إلى إسرائيل كانت سطحية في معظم أحداثها ولم تتعرّض لديانات اليهود وعقائدهم المختلفة، في حين حاول الرحالة المغاربة خصوصا إلى الأندلس معرفة أحوال اليهود من خلال إبراز مكانتهم في البُنية السكانيَّة لأهل الجزيرة، وقد وضع اليهود حسب أفوقاي إستراتيجيَّة خاصَّةً للتَّمكن من المجتمع، وذلك بالإكثار من عمليات المُصاهرة مع النصارى لزيادة العدد وتأصيل للعلاقات الاجتماعيَّة مع الإسبان الذين يمقتون العرب والمُسلمين في محاولة لتشكيل تحالف قوي لطردهم « لأنَّهم (اليهود) من أجل الرياسة والطمع كانوا يختلطون في التزويج مع النصارى ويعطون بناتهم ويتزوجون منهم، وجميع اليهود فيهم من الكبر الخفي، ما لا كنت نظنّ فيهم حتى رأيتهم بالبلاد المذكورة وهي فرنجة وفلنضس »[2].

ويتوارى اليهود دائماً خلف المبادئ والقيم والأديان ويتبَّنون أصولاً جديدةً للحفاظ على المكانة الاجتماعيَّة ويدّعون الإضطهاد والخوف من التَّعصب، وقد حصدت هذه السياسة نتائج باهرة وهي حصولهم على تعاطف كبير من فئات مُختلفة من العالم، كما مكَّنتهم من الوصول إلى أعلى المراتب في السلطة وممارسة أنبل المهن كالقضاء والتعليم والدبلوماسيَّة « اعلم أنَّ اليهود الذين هم بتلك البلاد كان أصلهم، في قديم الزمان وفي زمننا ببلاد الأندلس وأكثرهم ببرتغال وكانوا في الظاهر نصارى وفي خفاء منهم يهود وكانوا يخفون أنفسهم بين النصارى أكثر من الأندلس ويقرؤون العلوم بالعجميَّة ولا يتكلمون إلَّا بها ويدركون بالعلم بعض المراتب »[3].

وَلم تكن هذه الخبائث لتنطلي على أقوام مثل الروس، الذين أدركوا خبث المنظومة اليهوديَّة المستترة تحت قناع الدين، ولكنها في حقيقتها عقيدة عنصريَّة قوميَّة، تقوم على إقصاء الجميع

1- ابن فضلان، رسالة ابن فضلان، مصدر سابق، ص، 135.
2- أحمد بن قاسم الحجري (أفوقاي)، رحلة أفوقاي الأندلسي، مصدر سابق، ص، 88.
3- المصدر نفسه، ص، 88

أمام منفعتها ومصلحتها الوطنيَّة والقوميَّة، وما صُور الهولوكوست والتَّشريد والشتات والغيتوهات والمُعتقلات سوى مظاهر لكسب عواطف الناس وإشعارهم بالذَّنب أمام العقدة اليهوديَّة « واليهود مكروهون من الروس ويصفهم الروس بأنَّهم قوم خبثاء وبخلاء وغير مخلصين لأيّ وطنٍ يعيشون فيه ويتركَّز إخلاصهم لأنفسهم وولائهم لإسرائيل وأنَّهم لا يعملون بأيديهم ولكن يجمعهم لوبيّ واحد يتيح لهم التعليم العالي والمناصب القياديَّة والعلميَّة التي تمكّنهم من القوة والسَّيطرة. ويحكي الروس دائماً نكتاً لاذعةً وساخرة عن اليهود وبعض هذه النكات قبيح للغاية »[1].

وبالإحتكام إلى أصول الفقه الإسلامي الذي يفرض الإغتسال والتَّطهر على المسلم عقب كلّ جنابة، مهما اختلفت الفصول من حرّ وبردٍ، فذلك من شروط قبول الطاعات والعبادات، فإنَّ اليهود مثل النصارى لا يتطهرون من نجاسة، وذلك بإقرار كتبهم وأسفارهم وعلمائهم « وهذا برهان بأنَّهم جميع اليهود بنجاسة موروثة من آبائهم وأجدادهم، وعلمائهم ملعونين بإباحتهم في ترك فرض من فرائضهم، وأمَّا الغرض لهم في ترك الأسباب يوم السبت حيث هو أمر موافق لشهوة النفس لأنَّها تحب الراحة... وكذلك النصارى لا يقربون الماء أبدًا إلا مرة في العمر، وهو الغُسل عند دخولهم في دين النصارى المسمى بالماء المعمدان، وكم من مسلمٍ في الدنيا من يجب عليه الغسل يقوم من فراشه عند السحر في أيام البرد ولا يجد سبيلاً لتسخين الماء ويغتسل به باردًا لئلا تفوته صلاة الصبح »[2].

العلاقة بين الديانتيْن اليهوديَّة والمسيحيَّة علاقات تاريخيَّة طويلة وضاربة الجذور في أعماق التاريخ، ولكنها علاقات مُعقدة ومتشعبة، بين مدٍّ وجزرٍ، فتارةً عداوةٌ مضمرةٌ وصداقة ظاهرة، وتارةً أخرى صراع على جميع الصعد والجبهات، والمسيحيَّة في أساسها تعاليم ومفاهيم أوليَّة من البيئة اليهوديَّة، يعتقد المسيحيون أنَّ النبوءات التي دوَّنها أنبياء العهد القديم قد تحقَّقت في شخص المسيح، ولذلك يستَّمد بعض المسيحيين تعاليمهم من أصول الديانة اليهوديَّة « إذ جميع تواريخهم (أهل أطريرة بالأندلس) ودياناتهم هي مأخوذة عن ديانات بني إسرائيل وعن التوراة في زعمهم إلَّا ما زاده من الفرق الحاصل بينهم وبين اليهود، حين تألبوا على المسيح وصارت العداوة بينهم بسبب ذلك »[3]

1- زكريا تركي، صعيدي في بلاد الروس، مصدر سابق، ص، 31.
2- أحمد بن قاسم الحجري (أفوقاي)، رحلة أفوقاي الأندلسي، مصدر سابق، ص،91.
3- محمد الغساني الأندلسي، رحلة الوزير في افتكاك الأسير، مصدر سابق، ص،41 .

ويخاف المسيحي حسب محمَّد الغساني الأندلسي من اليهودي المدعي الإنتماء للمسيحيَّة لأنَّه يستطيع بخبثه أنْ يؤثر في المسيحيين ببثه للشكوك والفتن ولذلك تحارب محاكم التفتيش أو ما يعرف عندهم بديوان التفتيش (la santa inquisicion) المندسين من اليهود في المسيحيَّة خوفاً من تأثيرهم في الناس، كما تحارب المحاكم ذاتها المشبوهين بانتماءاتهم إلى الديانة اليهوديَّة « ولمز بعض النصارى باليهوديَّة كثير، وبسبب ذلك لهم بمدريد ديوان فيه من علماء ملّتهم عدد كثير، وكلّهم من ذوي البين الكثيرة، يسمون ديوانهم الإنكشيون، يبحثون عمن فيه لمز من يهودية، ولو بأدنى سبب، فيقبضون عليه ويجعلونه في السجن، بعد أن يأخذوا ماله وجميع أمتعته وذخائره، فيقتسمونها بينهم في حينه، ويتركونه في السجن سنة، ثم يسألونه حينئذ عمَّا هو ملموز به، فإذا أنكر يقولون له علامة صدقك هم أن تخبر عمن وشى بك أو اتهمك»[1].

وللوصول إلى المناصب العليا والمراتب السامية في السلطة، يلجأ الكثير من اليهود الأندلسيين إلى تغيير أسمائهم وحمل أسماء مسيحيَّة، وتبني مبادئ الديانة المسيحيَّة لحماية أنفسهم برداء الكهنوت، ولمحاربة الظاهرة شدَّدت محاكم التفتيش الرقابة عليهم وعلى معتنقي ديانتهم، ووضعت عقوبات شديدة في هذا الأمر « وإن ثبت عليه ما اتهم بها واقر على نفسه، يلزمونه الخروج من دين اليهوديَّة والدخول في دين النصرانيَّة، فإنَّ هو رجع ودخل دين النصرانيَّة، يخرجونه ويطوفونه، ويعرفون به في الأسواق، ويجعلون على كتفه صليباً أصفر يكون ذلك اللون هو إشارة كونه من اليهود، وعلامة على تنصره، فيبقى بذلك الصليب ستة أشهر ويزيله، فيصير حينئذ من النصارى. وإن هو أقرَّ على نفسه باليهوديَّة أو ثبتت عليه بإشهاد ولم يرجع عن اعتقاده يحرقونه بالنار من غير قبول شفاعة له... ولا يقدر أحد على الطعن فيهم أو يلمزهم بباطل أو شهوة، فيجدون عليه سبباً، وللوثوب عليه سلماً »[2].

والمظهر الغالب على صورة "الآخر" الدينيَّة، هو الغياب المطلق للهوية الدينيَّة التي تتجلَّى في بعض المظاهر الخارجيَّة، كاللباس واستخدام الرموز الدينيَّة، كأدوات ووسائل خصوصيَّة تكون بمثابة مؤشرات دالّة على تمييز فرد أو جماعة ومحدّدة لانتمائه الديني والعقائدي، أو تبرز شخصيته وهويته الدينيَّة كما هو الشَّأن في البلاد الإسلاميَّة. فـ"الأنا" وهي تقارن بين المظهرين الإسلامي والنصراني أو حتَّى اليهودي أدركت مدى ضعف الاهتمام بالدين، وانتشار العلمانيَّة

1- محمد الغساني الأندلسي، رحلة الوزير في افتكاك الأسير، مصدر سابق، ص، 79.
2- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

ومظاهر الكفر « ومن الغريب أيضاً في تفشي الكفر بفرنسا الآن، أنَّ رجال الحكومة مهما كان مشربهم أو صبغتهم يعملون على معاكسة الدين وأهل الدين بكلّ ما في وسعهم »[1].

فالدولة في الغرب علمانيَّة أيّ أنَّها تفصل بين اللاهوتي والدنيوي وتفصل الشؤون العامة للدولة عن الدين وتجعل المصالح حياديَّة لا تنحاز إلَّا للقوانين التي تعتبرها المرجعيَّة الوحيدة، فالقوانين مؤسسة على العدالة والمساواة التي تتجاوز الإنتماءات الدينيَّة والمذهبيَّة والعرقيَّة.

الصورة العامة والواضحة التي يمكن اكتشافها بالمعاينة البسيطة هي غياب المظاهر الدينيَّة من الممارسات العامة، حتَّى ليكاد يعتقد أنَّ الناس لا دين لهم « إنَّ الفرنساويَّة على الإطلاق ليس لهم من دين النصرانية غير الإسم، فهم يدخلون في إسم الكتابيين، فلا يعتنون بما حرَّمه دينهم، أو أوجبه ... إنَّ كثيرًا من الفرنساويَّة خصوصًا من سكان «باريس» ليسوا نصارى إلَّا بالإسم فقط لا يعتقدون اعتقادات تدينهم، ولا يتعبّدون بعبادات النصرانيَّة، بل هم في أعمالهم لا يتبعون إلَّا أهواءهم، تشغلهم أمور الدنيا عن ذكر الآخرة »[2].

لا تنفي العلمانيَّة مظاهر التَدين في المجتمعات الغربيَّة، فما زال الناس يرتادون الكنائس أيام العبادات، وخاصَّةً يوم الأحد، بينما تختفي هذه المظاهر بانتهاء المراسيم الرسميَّة لقدّاس يوم الأحد، الذي يعتبر يوما مشهودًا ومقدَّساً لأنَّه يوم تجتمع فيه الأسر وتلقي خاصَّةً بعد سيطرة المظاهر الماديَّة التي تحول في الغالب دون التقاء العائلات « ويكثر الرواح إلى الكنائس في الأحد والأعياد، ويوم إسم الشخص أو ولادته، وفي أيام الصوم خصوصاً الكبير الذي قبل الفصح، وفيه يستغفرون من الذنوب بأن يُقرَّ المذنب بذنبه للقسيس فيأمره بالسجود في بيته بقدر الذنب صغرًا وكبرًا، ثم يسقيه خمرًا أحمر كأنه دمّ المسيح »[3].

وليس كلّ الغرب مسيحياً أو نصرانياً ويهودياً، فهناك مجتمعات تؤمن بديانات بعينها ولكن دون أنْ تكون مرجعيَّة تحتكم إليها أو تلتزم بمبادئها خاصَّةً في العمل وأخلاقياته، وهذا ما لاحظه غالي شكري عن المجتمع الياباني، فهو مجتمع يُحبّ العمل ويُقدّسه، ويرى في إتقان العمل وتحسين جودته معيارا للعقاب والثواب، فالجزاء يكون بالإبتعاد عن الأخطاء، فبقلّتها يكافؤ العامل وينال أعلى درجات الرِّضا في الدنيا والآخرة، بينما يشتَّد العقاب ويكثر عن كثرة الأغلاط واللامبالاة والإهمال في العمل، ممَّا يسبب الضرر للنفس وللوطن وللآخرين «فالياباني

1- أحمد زكي ،الدنيا في باريس أو أيامي الثالثة في أوروبا، مصدر سابق، ص، 22.
2- رفاعة رافع الطهطاوي، تلخيص الإبريز في تلخيص باريز، مصدر سابق، ص ص، 173-174.
3- الشيخ الطنطاوي، رحلة الشيخ الطنطاوي إلى البلاد الروسية، مصدر سابق، ص، 195.

لا يعرف الثواب والعقاب في الآخرة ولا الحلال والحرام الدينيين، وإنَّما يعرف الخطأ والصواب في الدنيا والقضاء والقدر في الطَّبيعة »[1].

ويبقى البابا الصورة المجسدة والرمزيَّة للكنيسة، فهو يمثِّل التعاليم والقيم والأحكام، ومكانته مقدِّسة وأساسيَّة في المعتقد النصراني، فإليه يكون الولاء وتقديم القرابين، والإقرار بالذنوب وطلب الغفران والعفو، وقد تعجبت "الأنا" من الوظائف المسندة إلى البابا، حيث لا يكتفي بإقامة الصلوات وإبرام عقود الزواج والتختين، بل يتجاوز الأمر إلى تشريع النصوص في العبادات والمعاملات « وحيث كان جميع عبدة الصليب تحت نظر البابا، واليه ينتهي جميع كلامهم، ومن عنده يلتمسون جلَّ أديانهم وأحكامهم، وعنه يأخذون دينهم المنكب عن طريق الحَّق والهدى، تابعين بذلك سبيل الغي والردا، ويحدث لهم أدياناً وفق إرادته وهواه، ويساعدونه في تلك الأمور، فكانوا لا يبرمون شيئاً في أمر دينهم إلَّا عن إذنه ومشورته، ويوافقونه في ما بلائم أغراضهم من أمر دنياهم ورياستهم »[2].

وعلى الرَّغم من غياب المظاهر السَّطحيَّة للدين في مجتمع "الآخر" خاصَّةً في الحياة الطبيعيَّة العامة، فهذا لا يعني غيابه المطلق من الفكر والوجدان، فمازالت الكثير من المواقف السياسيَّة والاجتماعيَّة تخضع للنظرة الدينيَّة والمعتقدات العامة، خاصَّةً بعدما اختراق الحركات اليهوديَّة المتطرفة الكنيسة ومبادئها وأجبرتها على الإعترافِ بالذَّنبِ وطلبِ الصفحِ والمغفرةِ من اليهود على الجرائم المرتكبة ضدهم من قبل النازيين، وسنّ قوانين تحاكم كلّ من ينتقد الحركة الصهيونيَّة باسم " الإعتداء على السامية " « فحرية القول، والحريات كلّها تنكسر أمام عتبة الدلع الصهيوني على أحفاد النازيين، الذين مازالوا يدفعون حتَّى اليوم ثمن وحشيَّة تلك الحقبة في تعاملها مع اليهود الأبرياء... ونحن نسدِّد الفاتورة في فلسطين وجنوب لبنان...و.. و..»[3].

واستطاعت اليهوديَّة تحت شعارات الدين والقيم الإنسانيَّة والإنتصار للضعيف من خلق أجواء تعاطف كبيرة معها في مُختلف بقاع العالم، فيكفي الحديث عن إسرائيل أو التفكير في إنكار المحرقة اليهوديَّة أو حتَّى التقليل من المبالغة اليهوديَّة في وصفها، ليجد القارئ في فضاء "الآخر" نفسه عرضة للمحاكمات والمصادرات والتهم المختلفة، وهذا المشهد لاحظته غادة السمان حين عرضت بألمانيا مسرحية للكاتب الألماني فاسبيندر(1945- 1982) (Rainer Werner Fassbinder) تسخر قليلاً من اليهود ومن بخلهم، فقام الإعلام بشنّ حملات كبيرة

1- غالي شكري، الحلم الياباني، مصدر سابق، 28.
2- محمد الغساني الأندلسي، رحلة الوزير في افتكاك الأسير، مصدر سابق، ص ص، 98-99.
3- غادة السمان، غربة تحت الصفر، مصدر سابق، ص ص، 211-212.

لمنعها وتجريم كاتبها ومخرجها « وهكذا يُصادِر الصهاينة حرية الكلمة في الغرب، ويمعنون في التعتيم على كلِّ حرفٍ قد يمسّ أسطورتهم المقدَّسة ((الهولوكوست))... أمَّا نحن، فنعوم في بحر من الإعلام العالمي الذي يتعرض غالباً ((للشَّخصية العربيَّة)) ويسخر منا ويحتقرنا، ويرسم لنا صورة بشعة، أكثر بشاعة بكثير من شخصية المضارب ((اليهودي)) الذي يستغل الناس..فماذا نفعل؟...»[1].

والفكر اليهودي المضمر تحت أقنعة الأديان من خلال عمليات الإختراق المتعددة ومن خلال المنظمات الثقافيَّة والإنسانيَّة التي تحمل أرقى الشعارات وأنبل المبادئ لإغراء الناس على مختلف شرائحهم وأوطانهم وأديانهم، يسعى دوماً لإقامة دولة " شعب الله المختار" وفكرة شعب الله المختار مفهوم سياسي محض ابتكره الحاخامات لحثّ اليهود ودفعهم إلى السعي الدؤوب للسَّيطرة على العالم، ويعتبر هذا المفهوم أحد الأسس الدينيَّة التلموديَّة التي يعتبرها اليهود دستورًا لهم في الحياة، وقد ولدت تلك الأسطورة عند اليهود تكبرًا على الآخر واحتقارًا له واستهانة بحقوقه ومصادرة لأمواله وأرزاقه كما في الأراضي الفلسطينيَّة، بل حتَّى وصلت إلى حدِّ إزهاق الأرواح وإبادة كلّ المعارضين، وهذه المبادئ والتعاليم يتمُّ تلقينها للأطفال منذ صغرهم في البيوت والمدارس « لاحظت أنَّ صبياً صغيرًا يقف عند إشارة المرور ويقوم في حركة سريعة بلصق ملصق... اتضح أنَّه يحمل عبارة تخلصوا من العرب...أو شيء من هذا القبيل »[2].

دافع الفلاسفة والمفكرون في فضاء "الآخر" عن أرفع القيم الإنسانيَّة وأسماها، ومنها على الخصوص الحرية بكلِّ مفاهيمها وأبعادها، ولعل أبرز ما في هذه القيمة حرية المُعتقد، الذي حرّرته الحركات التنويريَّة من قيود الكنيسة والخرافة والشعوذة.

وأنتجت المعاينة المباشرة صورًا عن الحياة الدينيَّة لـ"الآخر" أهمها غياب المظاهر العامة للتَّدين في المُجتمع الغربي، والتزام السلطة في الظاهر بالفصل بين الدين والدولة في المعاملات السياسيَّة والتجاريَّة والتعليم وغيرها، ولكن يبقى الدين فطرة تمارس في جميع المستويات وبدرجات متفاوتة بين الإضمار والسفور.

1- غادة السمان، غربة تحت الصفر، مصدر سابق ، ص، 213.
2- علي سالم، رحلة إلى إسرائيل، مصدر سابق، ص ص، 39-40.

المرأة الغربيَّة؛ بين الاستهجان الظاهر والاستحسان الباطن

"L'admission des femmes à l'égalité parfaite serait la marque la plus sûre de la civilisation, et elle doublerait les forces intellectuelles du genre humain."[1]

اصطَّدمت "الأنا" في فضاء "الآخر" بقسمها الثاني الذي يحمل معها رحلة رسالة الحياة بكلِّ تقلباتها من معاناةٍ وتضحيةٍ وسعادةٍ وطموحٍ وآمالٍ وغيرها، هذا الشَّق الأساسي لاستمرار الطَّبيعة تجسده المرأة، بكيانها وهويتها وإمكاناتها المختلفة.

لقد خلَّفت "الأنا" في فضائها إمرأة لها خصائص وسمات تؤسس لصورةٍ ثابتة، وفيَّة لثقافة شعبيَّة وموروثٍ اجتماعي مرجعيَّة دينيَّة، تستَّمد منهم جميعاً روحها وجوهرها، وهي الصورة النمطيَّة التي تداولتها الكتابات الإستشراقية والرحلات العجائبيَّة، التي جعلت من المرأة العربيَّة صورة لشهرزاد بطلة ألف ليلة وليس لتلك المرأة الجزائريَّة العادية والطبيعيَّة التي وصفها غي دي موباسان (Guy de Maupassant)(1850-1893) في قصَّته (الجزائر) « تمرّ إمرأة، رزينة، محجَّبة، مكشوفة الكاحلين، المثيرين للإنتباه بسبب سوادهما من الغبار المتراكم والملتصق بهما من التّعرُّق »[2]، فالصورة في واقعيتها تكشف زيف الخطاب العجائبي حول نساء الحريم، العالم الوهمي والمتخيل لنسقٍ ثقافي ومعرفي وسياسي متصنَّع ومتكلَّف، يريد احتواء "الآخر" وفق صناعة خطاب خاصٍّ يستجيب لمركزيَّة ثقافة عرقيَّة متعصبة، لا ترى في غيرها سوى تعبير عن شهواتها ورغباتها.

وكما أنَّ كتابة الشَّرق وصناعته تعرضت لعمليات الإبداع والتخليق الوهمي والتخيلي، فإنَّ صورة المرأة العربيَّة قد اتبعت الدَرب ذاته، فجاءت صورتها متناقضة ومشوَّهة لأنَّ الرحالة نحو المشرق حاولوا « أصبح الخطاب حول المرأة سردًا أساسياً ومتضاعفاً في الرِّحلة نحو الشَّرق، حيث جمع الرحالة في خطابهم بين صورتين متناقضين، موضوع المرأة كواقع بشري طبيعي وبين متخيلها كمخلوق الهي مقدس وغير طبيعي، على أنَّ الحقيقة بقيت مجهولة بسبب تناقض العالمين العقلي والأسطوري »[3].

1-Stendhal, (1783-1842), *Tant qu'il y aura des femmes*.

2- Guy De Maupassant, *Tous les récits de voyage de Guy de Maupassant*: *Au soleil - Sur l'eau - La vie errante*, livre numérique, Format Kindle, Editeur : e-artnow 2013

3- Camille Aubaude, *le voyage en Egypte*, de Gérard de Nerval, Editions Kime ,1997, Paris P,15.

ولمعرفة نظرة "الأنا" إلى المرأة الغربيَّة وموقفه منها، سواء في توصيفه الظاهر لها أو في تحديد رؤيته الخاصّة من عملها وإبداء زينتها وعنايتها الفائقة بجمالها وغيرها من الرؤى، نستعرض موقف "الآخر" الغربي المُختلف من المرأة الشرقيَّة، في محاولة للمقارنة بين الموقفين والرؤيتين، لأنَّ من الأحكام المسبقة التي تمَّ تداولها وترسيخها في أدب "الأنا" هو ضعفه الوجداني والحضاري الصريح أمام المرأة الغربيَّة، إلى درجة التماهي في حضارتها وتفريطه في هويته.

تشكَّلت صورة حريم الشَّرق في الفّن التشكيلي مختزلة لصور الشّرق في الخيال الغربي ضمن حيّزٍ وفضاءٍ من التعبيرات البصريَّة التي رسخها الرَّسم كأداة مُخاطبة للعقل والوجدان والوعي، وكان الرسامون يستوحون صورهم ولوحاتهم من سرديات الكتّاب والفلاسفة والرحالة في وصفهم للعالم الغرائبي الذي يوحي به "عالم الحريم" أو "المرأة الشَّرقيَّة".

هذا العالم الذي كان من الصعب وُلوجه واقتحامه فهو فضاء البيوت المغلقة المحكومة بسلطة الرجال، فالأصل اللغوي للحريم هو الحرام أي المنع، ونتيجةً لهذا الرَّفض والغموض، اندفع "الآخر" الغربي إلى صناعة متخيل حول المرأة الشرقيَّة، وانكشف إبداعهم عن لوحات أو بورتريهات تجمع كلّ ما تخيلوه أو سمعوه أو قرؤوه عن سحر الشَّرق، فجاءت صورة المرأة الشَّرقيَّة عموماً بتنوعاتها العرقيَّة، مزيجاً من القدسيَّة والابتذال، العنف والرّفق، التعصّب والتسامح، مع سيطرة كبيرة للزخارف والألوان والحلي والجواهر.

ورسم المرأة بهذا الشَّكل وهذه الصياغة لم يكن في الحقيقة إلَّا إسقاطاً لما في فكره وضميره من تصورات مكبوتة، استجاب الفّن التشكيلي لها ووجدت صداها في وعيه، ونظرية الإسقاط (Projection) عملية هجوم لاشعوريَّة يحمي بها الإنسان نفسه من خلال إلصاق عيوبه وأخطائه ونقائصه ورغباته المحرمّة أو المستهجنة بالآخرين، كما يعتبر ذلك تنفيساً وتخفيفاً عن درجة الميول العدوانيَّة والجنسيَّة وحدَّتها.

والنماذج الفنيَّة والتشكيليَّة المجسدة لفكر وفضاء عالم الحريم الشرقي، وتعتبر في هذا السياق لوحة الفنان الفرنسي أوجين جولاكورا (نساء الجزائر في بيوتهن أو في مخادعهن) (Femmes d’Alger dans leur appartement)، التي عرضها سنة 1834 وهي حاليًا موجودة بمتحف اللوفر (louvre) بالإضافة إلى لوحات جان جيروم (1824-1904)(Jean-LéonGérôme) (نساء في الحمام)(Femmes au bain) و(سوق النخاسة)(Le Marché d'esclaves) التي رسمها 1866.

وقد عبَّرت الباحثة فاطمة المرنيسي في بحوثها المعمَّقة حول الحريم الغربي، بأنَّ كتابات "الآخر" حول نساء الشَّرق هو تعبيرٌ عن الذات وفي عملية تفكيكها للصور النمطيَّة التي تصوُّرتها المركزيَّة الغربيَّة حول المرأة العربيَّة، خاصَّةً فيما تعلق بالشهوانيَّة والشبقيَّة، وتؤكد أنَّ كلمة "الحريم" عند الرجل الغربي تُثير خيالات وفنطازما (fantasmes) جنسيَّة، عند الذكور الذين يتصوَّرون نساء الحريم، نساء سعيدات ومستعدات لإشباع حاجاتهم الجنسيَّة، خاصَّةً بعدما دعت الأيديولوجيا البرجوازيَّة في القرن التاسع عشر على ضرورة العودة إلى الأصول بحصر المرأة في البيت، وتنامت الحركة بالتزامن مع الحركات الفكريَّة التي سعت إلى إقامة الدليل على التعارض الصريح بين عالم الرجل وعالم المرأة، وأكدَّت على العودة إلى الوظيفة الطبيعيَّة للمرأة وهي غريزة الأمومة التي تعدّ جوهر كينونتها، ويهبها الهيبة والقداسة والنفوذ الأخلاقي. « إنَّ الغربيين لا يختزنون في أذهانهم إلّا أشكال حريم تكونت انطلاقاً من الصور التي نسجها فنانوهم، وهي لوحات فنيَّة وشرائط أفلام بالأساس، في حين إنّني اختزن في ذهني قصورًا واقعيَّة ذات أسوار شاهقة، مشيدة بأحجار صلبة حقيقيَّة، من طرف رجال أقوياء جدًا كالخلفاء والسلاطين والتجار. إنَّ حريمي يستّمد يحيل على واقع تاريخي، أمَّا حريمهم فيستمدُّ قوته من الصور التي خلَّفها الرسامون الذين كانوا يستمتعون بخلق نساء ((سجينات)) ناسجين بذلك رباطاً لا مرئياً بين المتعة والإستعباد، شأنه في ذلك شأن الأوهام التي تكمن وراءه لوحات مرسومة أو صور في أفلام، ذلك هو مرتع الحريم الغربي »[1] .

والحقيقة أنَّ الأعمال الفنيَّة التي تمظهرت فيها المرأة الشَّرقيَّة، ليست لها مرجعيَّة واقعيَّة وموضوعيَّة تستند إليها سوى التراكمات الثقافيَّة من أوصاف متوهَّمة ومتخيلة حول المرأة المسلمة، وهذه الصور تعود في أساسها إلى عوامل ذاتيَّة وموضوعيَّة، فقد انحصرت الأسباب الذاتيَّة في إسقاط "الآخر" لشبقيته وشهواته على عوالم صنعتها سرديات كتَّابه وشعرائه، وهكذا تكون قد تقاطعت الأسباب الذاتيَّة والموضوعيَّة وتكاملت في صناعة وإنتاج عوالم سحرية وغرائبية لأنثى "الآخر" « يعود أول ظهور للمرأة المسلمة في المتخيل الغربي إلى العصر الوسيط، مع الصور الأولى للصليبيين (les croisés) وبتأثير الشعر العربي في شعراء التروبادور وكذلك الرحلات وترجمة ألف ليلة وليلة، هذه العوامل هي التي دفعت إلى الإهتمام بالمرأة المسلمة، « إنّهن نسوة مختلفات، عجيبات بأجسادهن البهيَّة، وجمالهن الذي لا مثيل له،

1- فاطمة المرنيسي، شهرزاد ترحل للغرب، ترجمة فاطمة الزهراء ازرويل، المركز الثقافي العربي، 2008، بيروت، ص، 27.

فهن مقيمات في ديكور سحري، مزينات وموشحات بأغلى الجواهر، وليس لهن من هدف سوى إرضاء سيدهن عند حضوره »[1].

ولمْ تحتفظ المخيّلة الغربيَّة من قصص ألف ليلة وليلة إلَّا بصورٍ منتقاةٍ ومختارةٍ بقصدية عن المرأة المسلمة، بحيث لمْ تتجاوز تلك النمطيات حدود الأوصاف « الجنسيَّة والحسيَّة والشهوانيَّة والعنيفة المستفزة وهذه الصور ألغت كلّ المظاهر الايجابية السابقة... ولم تتمكّن الحركة الكولونياليَّة فيما بعد من إزالة أو إلغاء هذه الصور النمطيَّة والأفكار المسبقة »[2].

يُنجز الفكر الأوروبي بمركزيته القوية المتعصبة دائماً خطاباً أكاديمياً يستند فيه إلى المعايير الخاصة التي يعتقد ويؤمن بصحّتها وبموضوعيتها في تشكيل صور "الآخر"، ضمن سياقات يتفق عليها المفكرون والمستشرقون على حدّ سواءٍ، ومنها على الخصوص صورة دونيَّة "الآخر" وعدم قابليته للتطور والنهضة والثانية صورة عالمه الأنثوي الخاص، وما يُحيط به من عجائبيات « وتتضمن الروايات الأوروبيَّة عن الشَّرق تركيزًا متعمدًا على تلك السمات التي تجعل هذا الشَّرق مُختلفاً عن الغرب وتنفيه إلى عالم (الآخر) وتخفضه إلى مرتبة (الغير) الذي (لا صلاح له) وكان في هذه الروايات الأوروبيَّة التي تصف ذلك (الآخر) مقولتان ملفتتان للنظر: الأولى هي الإلحاح على الادعاء بأنَّ هذا الشَّرق هو ((مكان الفسق والملذات)) والثانية هي أنَّ هذا الشَّرق هو ((عالم العنف المُتأصِل)) »[3]

ذلك أنَّ حتَّى مُصطلح "حريم" المستخدم والمتواتر كثيرًا في كلّ الكتابات الغربيَّة حول المرأة الشرقيَّة أو المسلمة، يأتي في المعاجم القديمة دائماً مُرادفاً لمعاني الدنس والقذارة، ففي الطبعة الأولى من قاموس روچيه (Roget’s Thesaurus) لعام 1852 جاءت كلمة "حريم" جنباً إلى جنبٍ مع لفظة (impurity) الدالة والحاملة لمعنى (دَنَس)، ممَّا يؤكد رسوخ أفكار مسبقة، جاهزة في تصنيف المرأة الشرقيَّة.

والحقيقة أنَّ عالم الحريم بصوره العجيبة والغريبة لم يكن نتيجة الاحتكاك المباشر أو ترجمة عجائبيات ألف ليلة وليلة، بقدر ما كان فكرًا وخطاباً منظماً وممنهجاً ومتعمدًا في صناعة فضاء أنثوي، يجد فيه "الآخر" الغربي متنفساً لعقده ومركباته ومكبوتاته « إنَّ أشعار فيكتور هوجو Victor Hugo(1802-1885) والنثر عامة من شاطوبريان (François-René De

1- Andrée Mansau (éd), *Des femmes, Images et écriture*, Presses Universitaires du Mirail , 2004, Toulouse, p, 218.

2- Andrée Mansau (éd), *Des femmes, Images et écriture* , p, 218 (Ibid.).

3- رنا قباني، أساطير أوروبا عن الشرق، لفق تسد، ط3، طلاس للدراسات والترجمة والنشر، 1993، دمشق، ص ص،19-20

(Chateaubriand)(1768-1848) إلى فلوبير (Gustave Flaubert)(1821-1880) وغوتيية (Théophile Gautier)(1811-1872)، بالإضافة إلى لوحات دولاكروا (Eugène Delacroix)(1798-1863) لتقوّي وتحصّن وترسّخ صورة جمال المرأة الشرقيَّة وتجعلها سجينة الرفاهيَّة، بفساتينها الزاهية الألوان، ومجوهراتها الثمينة وبكلّ المحظورات المنصوبة حولها »[1].

وتؤكد فاطمة المرنيسي أنَّ نساء العرب والمسلمين من أتراك وغيرهنَّ لم يكونوا عبر التاريخ بالشَّكل والصورة الواردة في اللوحات الفنيَّة الغربيَّة ولا في أدبياتهم المختلفة والمتنوعة، فكلّ ما يتمُّ تسويقه وتداوله ما هو في الحقيقة سوى نسيج من شهوة وخيال « نجد أولاً بأنَّ نساء الحريم أبعد ما يكنَّ عن الشهوانيَّة والفراغ والعري كما تصورهن في الغرب أعمال ((ماتيس))[2] أو ((انجر)) أو ((بيكاسو))، إنَّهنَّ على العكس من ذلك بالغات النشاط ومرتديات ثيابهن لكي لا نقول بأنَّهن مغلفات بها، يرتدين قمصاناً ثقيلةً، وغالباً ما يمتطين خيولاً سريعة ويتسلحن بأقواس وسهام، في تلك المنمنمات التي تصور نساء يستحيل ضبطُهنَّ أو التحكم فيهنَّ»[3].

ونتج عن المُبالغة في الوصف الحسي للمرأة الشَّرقيَّة وتجسيد مفاتنها في لوحات فنيَّة، ميلاد أدب أيروسي جديد (la nouvelle littérature érotique)، أُطلق عليه مُصطلح "الإستشراق الجنسي" وهو من الأنواع الأدبيَّة والفنيَّة التي تتناول نساء الشَّرق كتيمةٍ وموضوعٍ أساسي، وتصوّر عالمهنَّ الخاص في فضاء تخيُّلي مملوء بالمجوهرات والحلي الثمينة، مع تصوير دقيق ومبالغٍ فيه لأعضائها ولباسها.

وهكذا يكون الرحَّالة والمستشرقون قد قدموا للوعي الثقافي الأوروبي، نموذجاً مغايرًا لما شاهدوه وعاينوه في فضاء "الآخر" الشرقي، خاصَّةً في تشكيل صورة المرأة التي تمَّت صناعتها وفق معايير إشباع الغرائز والشهوات، وانتهت المعادلة بعد المّد والجزر والتحليل والتأويل إلى أنَّ الشّرق عبارة عن قطبين لا ثالث لهما، الأول أنثى مريضة بنفسها وبشهواتها ومجوهراتها وسيّدها، والثاني عالمٌ متخلف ومتوحش واستبدادي لا يمكن أن ينهض لأنَّه ليس

1- Andrée Mansau (éd), *Des femmes, Images et écriture*, p, 221, (Ibid.).

2- جان أوغُسْت آنْغْرْ (Jean Auguste Ingres)(1780-1867) اشتهر بلوحة الحمام التركي (le Bain turc) التي رسمها ما بين سنوات 1859 و1863، أما هنري ماتيس (Henri Matisse) (1869-1954) فقد اشتهر بلوحاته المعروفة باسم (الجواري)(odalisques) النساء الشرقيات المحظيات والتي تأثر فيها بالفن الغرناطي. أما بابلو بيكاسو(Pablo Picasso) (1881-1973) فقد رسم مجموعة من اللوحات سماها(نساء الجزائر)(Les Femmes d'Alger) رسمها سنة 1955، وقد استوحى موضوعها الأساسي من لوحة اوجين دولاكروا (نساء الجزائر في بيوتهن)(Femmes d'Alger dans leur appartement).

3- فاطمة المرنيسي، شهرزاد ترحل للغرب، مرجع سابق، ص، 31.

مؤهلاً للبناء الحضاري « والإستشراق الجنسي واحدٌ من القضايا التي وفَّرت لخصوم الإستشراق الدليل القاطع على ما شابه من تحيزٍ مغرض، لكن التحيُّز ليس دائماً تعبيرًا عن موقف تآمري، بل قد يكون إغراقاً في النظر إلى الآخر من كوة ((الذات)) الضيقة، وهذا لا يبرئ من اختاروا هذا المنظور الجنسي الجسدي ليكون إطارًا للنظر، بل يعني أنَّ بعضهم كان يبحث عن فضاء لنزواته هرباً من عالم كان -على الأقل- في لحظة ميلاد الظاهرة محكوماً بتقاليد كنسيَّة كاثوليكيَّة خانقة وثقافة شديدة التحفظ، والفهم لا يعني التبرير بأي حال!! »[1].

لقد صعقت المرأة الغربيَّة "الأنا" العربيَّة المرتحلة والباحثة عن المثاقفة وشروط النَّهضة وأسبابها الموضوعيَّة، بمظهرها وجماله أولاً ثمَّ بعملها وولوجها مختلف الحقول والميادين العمليَّة والعلميَّة، فلم تترك مهنةً ولا حرفةً إلَّا والتحقت بها، تعبيرًا عن الوجود الفاعل في سلسلة بناء المجتمع، وإذا كانت مسألة النَّهضة والوعي بالذات تقتضي معرفة "الآخر" حضارياً ومعرفياً للوقوف على أهم أسباب تطوره ونهضته، فإنَّ "الأنا" في تعاملها مع صورة المرأة الغربيَّة، قد أهملت هذا القسم والشَّطر المهمَّ في عملية المثاقفة والبناء التشاركي للنَّهضة، باعتبارها هيكلاً يُنجَز بتضافرِ وتعاون الجنسين، وركَّزت دهشتها وإعجابها على جمال المرأة من الناحية الحسيَّة، واصفةً مفاتنها، وأعضاءها التي كثيرًا ما أفقدتهم الثِّقة بأنفسهم من الناحيتين النفسيَّة والخلقيَّة « وأكثر الباعة فيها بنات حسان فإذا مررت بحانوت حِرت بين أن تنظر إلى البائعة أو إلى البيَّاعة »[2]. وفي حالات كثيرةٍ ضعفت قوى التّحصين والمرجعيَّة في الوقوف أمام إغراء المرأة الغربيَّة، وهو إغراء ظاهر مصدره جمالها وحسن أدبها وكلامها، فتحوَّلت عمليات المُثاقفة إلى انصهار وذوبان وضعف « كانت بيضاء بشيءٍ من الحمرة، وشعرها أسوَد، وشعر الحواجب، وأشفار العين في غاية، والمرأة عند الفرنج على هذه الحالة مهمولة عندهم في الحسن ويقولون أنَّها سَودا. وقد كنت أذكر لأصحاب بعض الحكايات فيما وقع للرجال الصلحاء الواقفين على الحدود، لنقوِّيهم على أنفسهم ونفسي على دعاوي النَّفس والشَّيطان في شأن المحرمات، لأنَّ بسبب الحريم المكشوف كان الشيطان يوسوسنا كثيرًا وكنَّا صابرين »[3].

والصَّبر وحده ليس سلاحاً قوياً للمقاومة والممانعة أمام الجمال الأنثوي للمرأة الغربيَّة، والتي ما لبثت أن سقطت "الأنا" في حبها والهيام بها، ولم يبقَّ لها سوى التَّضرع إلى الله أنْ يحميها من الفتنة « كثرت المحبة بيننا حتَّى ابتليت بمحبَّتها بلية عظيمة، وقلت: قبل ذلك كنت في خصام مع النصارى على المال، وفي الجهاد على الدين، والآن هو الخصام مع النَّفس والشيطان، فالنَّفس

1- ممدوح الشيخ، "الإستشراق الجنسي" والحرب على النقاب، دار ابن رشد، 2015، مصر، ص، 10.
2- أحمد فارس أفندي، الواسطة في معرفة أحوال مالطة، مصدر سابق، ص، 69.
3- أحمد بن قاسم الحجري (أفوقاي)، رحلة أفوقاي الأندلسي، مصدر سابق، ص، 71.

تطلب قضا الغرض، والشيطان يُعينها، والروح ينهى عن الحرام، والعقل يحكم بينهما، ومن الناس من يُعبّر بالقلب عن الروح. فالنَّفس تستعين بالشيطان لأنَّه من طبعها، وهو طبع النار: الحرار واليبوسة، ولا يوسوسان الإنسان أن يعمل إلا ما يكون من أعمال أهل النار، والروح تستعين بالله تعالى »[1].

لقد كانت صدمة "الأنا" كبيرةً جدًا وهي تُشاهد المرأة في فضاء "الآخر" بكلّ هذا الجمال والحسن المكشوف والظاهر علناً للجميع دون سترٍ أو حجاب، فكان لذلك التَّأثير البالغ في نفسيتها، فنسيت في أغلب الأوقات وظيفتها ورسالتها ومهمتها الحضاريَّة التي أُوكلت بها، وتحمَّلت أعباء السَّفر في سبيلها، فجاء الوصف عاماً سطحياً، مُبالغ فيه، مخصّص ومرَّكز على وجهٍ واحد، هو المظهر الخارجي والحسي للمرأة.

وإن كان الوصف قد اتَّسم بالمبالغة في تقديس جمال المرأة الغربيَّة، فإنَّه اختلف عن وصف الروائيين العرب للمرأة الغربيَّة، خاصَّةً كتاب الرواية الحضاريَّة أو رواية المثاقفة التي تهتمُّ بجدلية وتفاعل "الأنا" و"الآخر" من أمثال الطيب صالح وسهيل إدريس، ذلك أنَّ هؤلاء الكتاب قد ركَّزوا في أوصافهم على صنفٍ معينٍ من نساء الغرب، ونوعٍ هامشيٍّ في الفضاء الحضاري لـ "الآخر"، فجاءت أوصافهم موسومة بالصور الايروسيَّة والاباحيَّة في محاولة لإسقاط صورة الغرب على "المرأة" وجعلها تحمل رمزيَّة الصراع الحضاري، ولكنَّ الرحَّالة العربي نحو "الآخر" تجاوز هذا الوصف الجنسي لأسباب موضوعيَّة، أوَّلها أنَّ الرَّحلات السفاريَّة تأخذ بطابعها الرَّسمي بُعدًا أخلاقياً مترفِّعاً عن الإبتذال والسَّطحية، فبحكم طبيعة الوفد الرَّسمي الذي يتقيَّد في زيارته ببرنامج محدَّدٍ ويلتقي بشخصيات تُمثِّل وتشكِّل مجتمع الصفوة، الذي يتنافى وحضور العامة والسوقة، فإنَّ المرأة الحاضرة صورة للمجتمع النخبوي المتطور، هذا من جهة ومن ناحية ثانية إنَّ الرحالة بوعيه النخبوي قد انتقل إلى فضاء "الآخر" مُحمَّلاً برسالة البحث عن أسباب النَّهضة والإطلاع على آلياتها الموضوعيَّة والفنيَّة، ومُنقِّباً عن عوامل قيامها لإيجاد إجابة عن أسباب تقدم "الآخر" وتأخر "الأنا"، فلم تكن دهشته من المرأة الغربيَّة سوى صورة عابرة، مجسدة في خطاب واصف للمظاهر الحسيَّة الخارجيَّة، كما يصف أيّ مشهد آخر أو أية لوحة فنيَّة عثر عليها في متحف من متاحف "الآخر".

وتجسد المظاهر الحسيَّة الخارجيَّة صورة الاختلاف، فالعين الناظرة حصرت الوعي بالاختلاف في الشَّكل واللون واللباس والعمل، ثم بإخضاع هذه المظاهر للمرجعيَّة الدينيَّة عامَّةً والفقهيَّة

1- أحمد بن قاسم الحجري (افوقاي)، رحلة أفوقاي الأندلسي، مصدر سابق ، ص ص، 71-72.

خاصَّةً في إطلاق الأحكام على العديد من الممارسات والمواقف والمشاهد، فقد تكون المبالغة في الحريات الشَّخصيَّة، صورة مبتذلة للعواطف والمشاعر الإنسانيَّة، التي يكون منطقياً وطبيعياً مكان استعراضها دليلاً وحجة على قيمتها ونبلها، ولذلك فعرضها في الفضاءات العامة إنقاصٌ من قيمتها، كما أنَّ تداولها علناً وبطريقة مكشوفة، تجعل من الآدمي نظيرًا لمخلوقات أخرى تميّز عنها بالعقل وأكرمها الله بالوعي الخُلقي والفضيلة « فكلّ شيءٍ عارٍ حتَّى العواطف عارية مكشوفة في الطرقات العامة، فقد تعودنا أنَّ الأحضان والقبلات في زحام المركبات والسيارات العامة والشوارع والمطاعم وكلّ مكانٍ... وكم تأذَّينا بهذه المناظر في البداية ثم ألفناها »[1].

كانت صورة المكاشفة العلنيَّة للعواطف والاختلاط أوَّل المشاهد الصادمة لـ"الأنا" وقد كانت هذه الدَّهشة وليدة أسباب عديدة ومتنوعة، لعل أبرزها اختلاف البيئتين، فالبيئة العربيَّة، مناخ وفضاء ريفي وقبلي وعائلي تهيمن عليه قيم القبيلة وأعرافها، فتمنع الاختلاط والسفور.

وتسيطر المركزيَّة القبليَّة وتتحكَّم في العلاقات الاجتماعيَّة والعاطفيَّة، كما تفرض أنماطاً معيشيَّة وسلوكيَّة بعينها، يُضاف إلى ذلك المرجعيَّة الدينيَّة وأحكام الشريعة الاسلاميَّة خاصَّةً، التي تنصّ وتأمر بالفضيلة والسِّتر وعدم المجاهرة بالفاحشة، فهذه العوامل تُقيِّد المشاعر وتربطها بالعقل، وتفرض معايير للباس وإبداء الزينة باعتبارهما من عوامل الاثارة المهيّجة للغرائز«... ولاسيما النساء، فقد خلعنا ربقة الحياء وتبرجن تبرجاً لا يتصور فوقه إلَّا سفاء الحيوانات في الطرق جهارًا، إلى هذا الحَّد وصلوا أو قربوا منه وفعلوا مقدماته جهرًا، فهذا شيء أفسد الأخلاق ولا تستحسنه الأذواق ولا يقول به طبع ولا عقل ولا شرع »[2].

وأحكام الإسلام العامَّة حول المرأة، ولباسها صاحبت "الأنا" في تعليل صورة المرأة، فلم تر في سلوكياتها إلَّا مظاهر منافية للأخلاق العامة والفضيلة، وابتذال لقيمتها وإهمال لمكوناتها العقليَّة والوجدانيَّة واستغلال أحادي وشهواني للجسد دون الروح، فتحوَّلت المرأة إلى بضاعة معروضة في مشاهد عامة للتسلية والمتعة، دون مراعاة لمشاعرها ومعنوياتها « وليس من عاداتهم الحياء مثل ما هو عندنا، فنرى البنت تُخاطب زوجها وتفاكهه أمام والديها بل تفعل مثل ذلك مع خطيبها وترقص مع الرجال أمامهم... وعندهم الغناء ليس بمعيب من النساء، فنرى أكبر الأعيان يحتفل في داره بدعوة عامة وتصير بنته أو زوجته أو إحدى النسوة الأعيان

1- نعمات أحمد فؤاد، رحلة الشرق والغرب، مصدر سابق، 106.
2- محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي، الرحلة الأوروبية 1919، مصدر سابق، ص، 74.

المدعوات تغني في ذلك الملأ وترقص مع الرجال على أشكالٍ شتى، من معانقة ومخاصرة وغيرها ولا تأثيم من ذلك، بل يرونه إكراماً بحيث أنَّ المسلم الغيور يكاد يتفطر ممَّا يرى »[1].

احتَّلت صور السفور واللباس الكاشف للجسد والإستعراض العشوائي للعواطف اهتمام "الأنا" وعبَّر في مواقف عديدة عن استهجانه لهذه المشاهد التي تعتبرها إهانة واستخفافاً بقيمة المرأة ومكانتها، وخاصَّةً وهي التي وصلت إلى هذا المستوى من الحرية بفضل تضحيات مفكري عصور النَّهضة وفلاسفة الأنوار، ورأت "الأنا" أنَّ درجات الحرية التي بلغتها المرأة لا ترقى إلى المستوى الفكري والمعنوي الذي نادى به رواد الأنوار والفكر النهضوي، فهم لم يقصدوا بمبدأ الحرية إهانة الكرامة الإنسانيَّة من خلال استعراض الغرائز وإثارة الشهوات واتباع الأهواء التي تساوي بين الإنسان والحيوان، على اعتبار أنَّ الإثارة لا علاقة لها بأجواء ومناخات الحرية، التي تمكِّن المرأة من التعبير عن وجودها وكينونتها، ضمن عمليات التوازن بين العقل والعاطفة، أمَّا الحريات الجنسيَّة غير المقيَّدة بقوانين رادعة فقد نتجت عنها أمراض وآفات اجتماعيَّة وأسريَّة هدَّدت البناء والتماسك الاجتماعي الذي ينذر بانهيار المنظومة الوطنيَّة بكلّ جوانبها « وليس في الغرب رقباء ولا عواذل والعشق أمر يشترك فيه الجميع دون حسيب ولا رقيب حتَّى في الشوارع، وفي الحفلات وفي الحدائق العامة، بشكلٍ خاصٍّ، فكيف في عتمة الملاهي الليلية »[2].

ويرمز اللِّباس العام للمرأة الغربيَّة ويعبِّر عن مظهرين أساسيين، الأول في تمثيله لصورة الأناقة والنظافة والثاني كمظهرٍ للإثارة لأنَّ المرأة تكشف في الغالب عن مناطق وأعضاء، اعتبرتها "الأنا" من عوامل الإثارة لأنَّها استعراضٌ للفتنة، فالنسوة وإتباعاً لحركات التجديد في اللباس والإبداع في حقول التَّجميل يكشفن عن مناطق كثيرة من أجسادهن، مستغلين في ذلك مبادئ الحريات الشَّخصيَّة « وملابس النساء ببلاد الفرنسيس لطيفة بها نوع من الخلاعة، خصوصًا إذا تزيَّنّ بأغلى ما عليهنَّ، ولكن ليس لهنَّ كثير من الحلي فإن حليَّهنَّ هو الحلق المذهب في آذانهن، ونوع من الأساور الذهب يلبسنه في أيديهنَّ خارج الأكمام، وعقد خفيف في أجيادهن، وأمَّا الخلاخل فلا يعرفنها أبدًا، ولبسهنَّ في العادة الأقمشة الرَّقيقة من الحرير أو (الشيت) أو (البفت) الخفيف، ولهن في البرد شريط فروة فيضعنه على رقابهن، ويرخين طرفيه كالمآزر؛ حتَّى يصل بطرفيه إلى قرب القدمين »[3].

1- محمد بيرم الخامس التونسي، صفوة الاعتبار بمستودع الأمصار والأقطار، مصدر سابق، ص، 41.
2- عيسى الناعوري، رحلة إلى ايطاليا، 1960-1961، مصدر سابق، ص ص، 51-52.
3- رفاعة رافع الطهطاوي، تلخيص الإبريز في تلخيص باريز، مصدر سابق، 129.

وقد تكون بعض السلوكيات مرفوضة وغير مستساغة حتَّى من الغربيين أنفسهم، فبعضهم يرى أنَّ المبادئ العامة للكنسية وتعاليمها تمنع الوصول إلى هذه الدَّرجة من العري التي تؤذي الناس في المجتمع، وتسيء إلى مفهوم الحرية كقيمة خلقيَّة سامية « ومن خصالهنَّ التي لا يُمكن للإنسان أنْ لا يستحسنها منهن عدم إرخائهنَّ الشعور؛ كعادة نساء العرب، فإنَّ الفرنسيس يجمعن الشعور في وسط رءوسهن، ويضعن فيه دائمًا مشطًا ونحوه، ومن عوائدهن في أيام الحَّر كشف الأشياء الظاهريَّة من البدن؛ فيكشفن من الرَّأس إلى ما فوق الثدي، حتَّى أنَّه يُمكن أن يظهر ذلك من الأمور المُخلَّة عند أهل هذه البلاد، ولكن لا يُثمكن لهن أبدًا كشف شيء من الرجلين، بل هن دائمًا لابسات للشرابات، الساترة للساقين، خصوصًا في الخروج على الطرق، وفي الحقيقة سيقانهن غير عظيمة »[1].

ولا يخلو الوصف العام للمرأة الغربيَّة من مقارنات ظاهرة أو ضمنيَّة مع المرأة العربيَّة، فالاحتكام إلى المرجعيَّة يُشكِّل صورةً ومنهجاً للمقارنة، والوصف بالتلميح والإشارة من آليات المُقارنة بين المرأتين في لباسهما وشكلهما، من بدانةٍ ونحافةٍ وسترٍ وسفورٍ وامتلاك الحلي من عدمها وهكذا، فهذا الصفار وهو يصف النسوة في إحدى الحفلات والمناسبات التي حضرها، بفرنسا، لا يخفي تلميحاً إلى شكل المرأة العربيَّة مقارنة مع الفرنسيَّة « وكلهنَّ مزيَّنات بأحسن زينتهن لابسات أفخر ثيابهنَّ على اختلاف ألوانها أبيض وأحمر وأزرق، وحدّ الستر في لباسهن الثديان فهما مستوران، وما فوقهما من الصَّدر والظهر والرَّقبة والعضد مكشوف بادي، ويسترن بعض العضد إلى نصف الساعد بأكمام ضيقة على قدر العضد، وقد لا يبلغ المرفق، ويحتزمن على الخصر تحت ذالك الثوب بحزام ضيق لرقة خصورهن، قيل أنَّهن يربينه كذالك من سن الصغر بقالب مُعدٍّ له. فخصرها قد يمكن أن تحلق عليه بأصابعك لرقته ونحافته، ويجعلن الثوب الذي على الخصر ضيقاً على قدره، حتَّى يكون ذالك الخصر بادياً ظاهرًا في رقته ولطافته»[2].

إنَّ في الأوصاف العامة للمرأة الغربيَّة والدِّقة في تحديد ورصد مواطن الجمال، والبحث عن الجزئيات الفارقة بين المرأتين، يوحي بالإعجاب والإنبهار التام بهذا الكائن الذي يرى فيه "الأنا" رمزًا من رموز الاختلاف. فالمعجم اللغوي المُنتقى والمُختار ليعبِّر عن اللذة والمتعة في النظر إلى المرأة الغربيَّة وهي في تبرُّجها المرفوض مرجعياً، ولكنه مبدع بتشكيله لصورة تنبض بالحياة والجمال « وأمَّا شعرها فإنَّها تعمد إليه أولاً فتسرِّحه تسريحاً جيدًا، ثم تقسِّمه من مقدم رأسها قسمين حتَّى تترك ساقية بيضاء بينهما، ثُمَّ تظفره في بعضه بعضا، ثم تلوي تلك

1- رفاعة رافع الطهطاوي، تلخيص الإبريز في تلخيص باريز، مصدر سابق ، ص، 130.
2- محمد بن عبدالله الأندلسي التطواني، رحلة الصفار إلى فرنسا، 1845-1846، مصدر سابق، ص، 221.

الظفيرة على مؤَّخر رأسها بصنعة بديع، فتكون دائرة مُستقيمة تشبه في الشّكل فمَّ الرُّمانة إلَّا أنَّها أوسع منه. ثم تركّز في وسط الدائرة مشطة من الصدف أو ما يشبهه مرصعة بأحجار اليامنض، وربما تلوي مع تلك الذؤابة جبلاً من الجوهر وقد تجعل حبلاً من الجواهر والأحجار دائرًا مع جملة الرأس. وبعضهن يجعلن على رءوسهن خمارًا رقيقاً من الحرير قد علَّقت بأطرافه أحجار وجواهر، وهذا إنَّما تفعله العجايز. وأمَّا الشواب فيتركن رأسهن مكشوفاً في أحسن منظر، أو بإحكام تسريح الشعر وعطفه على جانبي الناصية، تبقى الجبهة كأنَّها القمر وتجعل على جانبي رأسها وردتين مصنوعتين معهما شيء من النور وتلصق ذالك مع الشّعر»[1].

والحقيقة أنَّه من النادر العثور على موقفٍ صريحٍ حول صورة المرأة في فضاء "الآخر" ذلك أنَّ مُجمل الصُّور تحمل ثنائية الإستحسان والإستهجان، الجمال والقبح، الرَّفض والقبول، حيث تبدو "الأنا" مضطربة ضائعة وتائهة بين المواقف والمشاهد، تحتكِم إلى معايير الدين الإسلامي وأحكامه الفقهيَّة، فتعبِّر بقاموس الفقهاء عن السفور وإبداء الزينة والمحرمات بصفةٍ عامة، ثم تنتقل إلى التعبير عن الإعجاب بشكلٍ أو صورة أو موقفٍ، فكان الجمع بين المتناقضات والصور المركبة من أبرز صفات الصور التي كوَّنت وشكَّلت شخصية المرأة الغربيَّة في الرِّحلة العربيَّة نحو الغرب.

يصف الطهطاوي مثلاً المرأة الغربيَّة في صورة أولى ومرحلة ابتدائيَّة بأنَّها من خصالها الواضحة قلَّة العفاف وتميّزها بالاستهتار الخلقي وابتعادها عن الفضيلة، لأنَّها تكرِّس حياتها كلّها للسَّهر واللهو « ومن خصالهم الرَّديئة : قلة عفاف كثير من نسائهم كما تقدم، وعدم غيرة رجالهم فيما يكون عند الإسلام من الغيرة بمثل المصاحبة والملاعبة والمسايرة، وممَّا قاله بعض أهل المجون الفرنساوية : لا تغتر بإباء إمرأة إذا سألتها قضاء الوطر، ولا تستدل بذلك على عفافها، ولكن على كثرة تجربتها »[2] ثم يستحضر بيتين لأحد الشعراء:

تمتع بها ما ساعفتك، ولا تكن جزوعا إذا بانت فسوف تبين

فإن هي أعطتك الليان فإنها لآخر من طلابها ستلـــــين [3]

1- محمد بن عبدالله الأندلسي التطواني، رحلة الصفار إلى فرنسا، 1845-1846، مصدر سابق ، ص ص، 221-222.
2- رفاعة رافع الطهطاوي، تلخيص الإبريز في تلخيص باريز، مصدر سابق، ص، 88.
3- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

ثم يعود ويستدرك بقوله أنَّ ما نشاهده ونعاينه لا يتجاوز حدود ما يقره المجتمع الفرنسي وما يؤمن به من قيم وضوابط، ودليل ذلك أنَّ الرَّجل الفرنسي لا يسيء الظَّن بزوجته مطلقاً، ولا يتبادر إليه الشَّك في سلوكها، لأنَّه يعلم أنَّ الأناقة والحفلات والزينة كلّها أدوات ووسائل لاستمتاع بالجمال ولا علاقة لها بعوالم الخيانة وعدم الوفاء. فقد استغلت المرأة الغربيَّة وسائل التجميل والموضة واتبعت كلّ جديدٍ، وامتهنت أشقّ وأقوى المهن لإثبات ذاتها وتكوين هوية خاصَّة بها تميزها عن الرجل وسلطته الذكوريَّة، ورغم الانحرافات والمحظورات التي قد تقع فيها إلَّا أنَّها تعتبر بالنسبة للمركزيَّة الغربيَّة هفوات بسيطة قياساً للمكاسب العامة التي حققتها المرأة « ولا يظن الإفرنج بنسائهم ظناً سيئاً أصلاً، مع أنَّ هفواتهن كثيرة معهم »[1]، كما يوضح أنهن بارعات في أعمالهن وفاتنات جمالاً، يُنفقن أموالاً طائلة على جمالهن ولباسهن، ليظهرن في أحسن الصورلينلْن إعجاب الرجال « ونساء الفرنساويَّة بارعات الجمال واللَّطافة، حسان المسايرة والملاطفة، يتبرجن دائمًا بالزينة، ويختلطن مع الرجال في المنتزهات. وربما حدث التعارف بينهن وبين بعض الرجال في تلك المحال، سواء الأحرار وغيرهن، خصوصًا يوم الأحد الذي هو عيد النصارى، ويوم بطالتهم، وليلة الاثنين في (البالات)...إنَّ ((باريس)) جنة النساء وأعراف الرجال وجحيم الخيل، وذلك إنَّ النساء بها منعمات سواء بمالهن أو بجمالهن.وأما الرجال فإنهم بين هؤلاء وهؤلاء، عبيد النساء فإنَّ الإنسان يحرم نفسه وينزه عشيقته»[2].

وصور الجمال والأناقة تعبير عن الإهتمام بالنَّفس وتقديرها ووضعها الموضع الطبيعي الذي يتماشى مع الفطرة الإنسانيَّة، ولا يقصد منه القبول بالرذيلة وقلَّة العفَّة والشَّرف، فكما أنَّ الجمال فطرة، فإنَّ الشَّرف قيمة أيضاً ولا يُمكن الفصل بينهما، فكلّ جميلٍ شريفٍ وجليلٍ والعكس بالعكس، فالفرنسي إذا كان متسامحاً مع زوجته في بعض الحريات، فإنَّه أيضاً من الغيورين على شرفه وعرضه الذي يُمكن أنْ يدفعه لاتخاذ أقصى أنواع العقوبات وسلوك درب الانتقامات « ولا يظن بهم أنَّهم لعدم غيرتهم على نسائهم لا عرض لهم في ذلك؛ حيث أنَّ العرض يظهر في هذا المعنى أكثر من غيره؛ لأنَّهم وإنْ فقدوا الغيرة، لكنهم إنْ علموا عليهن شيئًا كانوا شر الناس عليهن، وعلى أنفسهم، وعلى من خانهم في نسائهم »[3].

والحقيقة ليس الطهطاوي وحده الذي وقع في التناقض والتذبذب وضبابيَّة الصورة المُشكَّلة حول المرأة الغربيَّة، فالكثير من الرحالة انشغلوا بالجمع بين الصور المُختلفة التي تتمظهر فيها

1- رفاعة رافع الطهطاوي، تلخيص الإبريز في تلخيص باريز، مصدر سابق، ص، 87.
2- المصدر نفسه، ص ص، 90-91.
3- رفاعة رافع الطهطاوي، تلخيص الإبريز في تلخيص باريز، مصدر سابق ، ص، 299.

وحولها المرأة في الغرب، فاندهشوا لجمالها واستغربوا لاستهتارها وتعجَّبوا من موقف الرجال نحوها، فاسقطوا عليها الأحكام والتعاليم المؤسسة لمرجعياتهم، فجاءت الصّور جامعة لكلّ متنافرٍ ومتباينٍ، بين "آخر" غربي واعٍ، يمنح الحرية المطلقة لزوجته وبين التزامه بعرضه وشرفه، وبين إمرأة تظهر مفاتنها للغرباء وتُتقن تزيُّنها وتجميلها الذي يحدث إعجاباً ومتعةً عند "أنا" لم تألف أنْ ترى مثل هذه المشاهد والمناظر.

وقد وقع مُحمَّد كرد علي وهو يروي غرائب الغرب، في مواقف كثيرة أيضاً حيث اختلط عليه فيها الأمر فجمع بين الإستحسان والإستهجان، القبول والرفض، الرضا والسخط.

والإستغراب الذي أنتجه خطاب محمد علي كرد لم يكن شعورًا وإحساساً وموقفاً من تجليات صورة المرأة الغربيَّة في الفضاء العملي والطبيعي لممارسات الحياة العامة، بقدر ما كان اهتزازًا داخلياً وانحرافاً في التّصور، فهو يحتكم إلى الشريعة الإسلامية تارةً مُعبرًا عن رفضه للصورة التي تظهر وتنكشف عليها الأنثى في الفضاء المُختلف، ثم لا يتماسك في التعبير عن الاعجاب بمظاهر الجمال الذي تتمتع به، ويُمعن في الوصف والتدقيق فيوحي بالرضا واللّذة التي يستمتع بها وهو يصف تجليات الخالق في مخلوقاته « ويزيدها فتنة (باريس) للناظرين ما اعتاده الباريزيات إلّا من عصم ربي، من إبداء زينتهنَّ لغير المحارم أكثر من إبدائها لبعولتهنَّ وذوي قرباهنَّ، ورنين أصواتهنَّ في الكلام رنيناً تحسبه من مزامير داود، وتستطببه أكثر من تغريد العندليب، وهناك الفتنة بعينها، والفتنة أشدُّ من القتل، ونعوذ بالله من فتنة القلب وفتنة العين »[1]. ثم ينتقل إلى التّغزل بعيون المرسيليات والتفنن في وصف جمالهنَّ وللتخفيف من قوة اللفظ ودلالة المعنى يعود إلى التّمركز العرقي ويجعله تعليلاً وتبريرًا للعُجاب، بإرجاع ما تتمتع به المرأة في مرسيليا من جمال إلى الأصول العربيَّة، التي تتشكَّل منها البنية الديموغرافيَّة للمدينة عبر التاريخ « بل كاد يكون أجمل من الحور الذي تقرأوه في عيون المرسيليات الدعج، ولعل جمال العيون في النساء هنا التي فاقت عيون البدويات الرعابيب، انتقلت إليهن من أجدادهن العرب... والغالب أنَّ سكان جنوبي أوربا يوصف نساؤهم بدعج العيون وسواد الشعور، كمل يوصف الشماليات بزرقة العيون وشقرة الشعور »[2]، ويستند الكاتب في ذلك إلى المؤرخ الفرنسي جول ميشليه (Jules Michelet)(1798-1874) الذي يرى أنَّ سُكان مضايق الرون (Rhône) مختلطون بأجناس أخرى منها اليوناني والعربي والايطالي، ممَّا ولَّد تشابهاً يكاد يكون كلياً بين سكان حوض البحر الأبيض المتوسط.

1- محمد علي كرد، غرائب الغرب، ج1، مصدر سابق، ص، 52.
2- المصدر السابق، ص، 43.

ويدرك الرحَّالة أنَّ هذه الصور الجمالية لا تشكِّل الجوهر الذي تصبو إليه كلّ نفسٍ بشريَّة طبيعيَّة، ولا تسعى إلى تحقيقه الحضارات لأنَّه ليس هدفاً وغايةً في نفسه، بل إنَّ الغايات والأهداف ترسمها المشاريع التي تشارك فيها المرأة كفاعلٍ ومُنتِجٍ، فبصمات الحضارة تخلّدها المنجزات والأعمال الجليلة، أمَّا المظاهر فهي جزئيات من الحياة العادية التي يتنافس الناس فيها في إطار ثنائيَّة الخير والشَّر. ولتحمل هذه الرسالة النبيلة يتمنى الكاتب أنْ لا تقلد المرأة العربيَّة، نظيرتها في الحضارة الغربيَّة في المظاهر السطحيَّة بل تحاول أنْ تقتدي بها في العلم والعمل والبحث والإقدام والطموح « قلنا أنَّ العاقل لا يطلب أنْ تكون المرأة فيها كما في الغرب، فإنَّ هذا أشبه بمريضٍ يحتاج إلى جرعة من الدواء قدر درهم فتعطيه رطلاً وبذلك تقتله لا محالة. نعم لا نريد لنسائنا الآن أنْ يكون لهنَّ حقّ المشاركة في السياسة ولا الإختلاط بالرجال على مثل هذه الحال ولا أنْ يكنَّ منقطعات إلى العلم والآداب فقط، بل نريد تعليمهن التعليم الابتدائي الراقي الذي يكون محوره ترقية عواطفهن الدينيَّة والمدنية ليكوّن من المرأة أم تحسن التوفر على تعهُّد بنيها وبيتها وتدخل السرور على قلب بعلها ومحارمها وأنْ نقتطع فئة من هؤلاء المتعلمات للتعليم ليتخرج بهنَّ البنات والصبيان على السواء وهنَّ يكن من الدَّارسات العلوم العالية بالطبع »[1].

فالإستثمار الحضاري الكبير الذي حقَّقه الغرب كان حين، دفع بنصفه الثاني إلى حقول العمل وميادينه المختلفة، بعدما حقق لها تعليماً عالياً وتكويناً يُؤهِلها للإنتاج وإدارة الأعمال، فأصبح المجتمع منتجاً في أغلبه، يتمتع بمردوديَّة إنتاجيَّة عالية تعتمد على عنصر رأس المال البشري، ذي الكفاءة العالية، ولم يكن الوصول إلى هذه النتائج لولا حملات التوعية ونداءات المفكرين والفلاسفة عبر عصور الحركات التنويريَّة التي تدعو في خطاباتها إلى ضرورة مشاركة المرأة في صناعة الحياة الاقتصاديَّة والسياسيَّة والأدبيَّة، فكان من نتيجة هذه الدعوات تكوين مجتمعات نسائيَّة فاعلة في المشهد الحضاري العام « الذي يعرف المرأة الأمريكيَّة من الأفلام لا يعرفها مطلقاً.. فالأفلام الأمريكيَّة تعطي فكرة مغلوطة عن النساء في أمريكا. إنَّ النساء في أمريكا لسن مارلين مونرو.. ولسن بطلات الإغراء اللائي نراهن يتفنن في الغواية على الشاشة. المرأة الأمريكيَّة إنسانة جادة واقعيَّة، لها استقلال الرجل وحريته، وهي تكسب حياتها من عرق جبينها مثله.. وهي تزامله في كلّ مراحل الدراسة وتنافسه في جميع أعماله. والمرأة في أمريكا أقوى

1- محمد علي كرد، غرائب الغرب، ج1، مصدر سابق، ص ص، 186-187.

شخصيةً من الرَّجلِ وأكثر منه صبرًا وتحملاً، وأبعد نظرًا وأصدق فراسةً... وتجدها في مقاعد الرياسة في كثير من المناصب الحكوميَّة والحرة وتجدها ناهضة بجميع الأعمال »[1].

والللافت للنظر في الوصف العام للمرأة الغربيَّة الإلحاح الكبير على قيمة النظافة، فقد اقترنت المرأة بحضورها مع هذه القيمة السامية من الناحيتين الخلقيّة والصحيَّة، فحتَّى العاملات في المصانع أو في المرافق العامة للجامعات أين يكون حضور الطلبة الأجانب، فإنَّ المرأة تبقى على هيئة الأناقة والنظافة المعهودة وبجمالها الطبيعي الذي يبقى ساحرًا لـ"الأنا"، يُضاف إلى ذلك احترامهنَّ للأجانب وتأدبهنَّ معهم « والعاملات الروسيات نظيفات وجميلات وملابسهن جميلة وبسيطة وأنيقة. أمَّا وجوههن فهي خالية من المساحيق وتدلّ نضارة الوجوه على الجمال الطبيعي والاهتمام بالتغذية وممارسة الرياضة. وعاملات المطعم لا يعرفن أي لغة غير الروسيَّة وقائمة الطعام الموجودة على الموائد مكتوبة باللغة الروسيَّة... وتأتي عاملة المطعم فتحيّينا باللغة الروسية فلا نُجيب... ثم تتكلم ولا نفهم شيئا... فتذهب العاملة وبِخبْرتها تأتي بالطعام الذي يفضِّله المصريون »[2].

والعناية بنظافة البدن والجسم تدخل عند "الآخر" ضمن ثقافة النظافة بصفة عامةٍ، من محيط اجتماعي ومحلات تجاريَّة، فأصبحت المشاهد كلّها متشابهة، متفقة حول سلوك النظافة، وغابت مظاهر القمامة والفضلات المترامية في كلّ مكانٍ، والتي ينجرّ عليها أمراضاً وآفاتاً، و"الأنا" وهي تصرُّ على تكرار مشاهد النظافة في الفضاء الغربي، فإنَّها تنتقد نفسها وتجلد ذاتها لتستيقظ من سباتها وتخلفها، وجلد الذات شعور سلبي يتنامى غالبًا في أوقات الهزائم، تتجلَّى فيه أعلى نسبة للسلبيَّة المتنامية جرَّاء الإحباطات الناتجة عن الهزائم النفسيَّة، وفقدان الثقة بالنفس، وقد يكون نقد الذات بداية لانطلاقة جديدة نحو آفاق التغيير. وفي تكرارهم للمناظر النظيفة وتبيان لجمالياتها والتأكيد على أنَّ الأوساخ في الغرب تشكِّل الاستثناء، دعوة للاقتداء والتقليد والمحاكاة « ولهم اعتناء تامّ بالنظافة الظاهرة في بيوتهم وأزقتهم وحوانيتهم وأبدانهم وملابسهم، فلا ترى على أحدٍ منهم ثوباً وسخاً ولا ملطخاً بقذر، ولا يكون في الغالب إلَّا جديدًا. وفي حاراتهم وأسواقهم أقوامٌ جالسون على كراسيهم، وبيدهم أمشاط من الشعر يمشطون بها الملف والنعال. فمن رءا في ثوبه تغييرًا أو في نعله غبار ونحوه، وقف عند واحد منهم فيمشط له ثوبه ويمسح نعله حتَّى يرجع له لمعان كأنّه جديد، ويعطيه أجرته على ذالك. ولا يغفلون يوماً واحدًا على

1- مصطفى محمود، من أمريكا إلى الشاطئ الآخر، مصدر سابق، ص ص، 34-35.
2- زكريا تركي، صعيدي في بلاد الروس، مصدر سابق، ص، 9.

نفض فرشهم التي ينامون عليها، وبعد يومين أو ثلاثة يبدلون بطانتها وظهارتها بأخرى نظيفة»[1].

وكانت تيمة النظافة من القضايا المركزيَّة التي جعلتها "الأنا" محورًا من محاور الاختلاف، فالهوية بمكوِّناتها الكلاسيكيَّة لا تتجاوز مجموعة من العوامل، كالعرق والدين واللغة، في حين أنَّ مكونات الهوية الحقيقيَّة تتعدَّى الأُطر التقليديَّة لترتبط بجملة من الصفات والسمات والمميزات المعنويَّة والقيميَّة، التي بذكرها يقترن مجتمع ما، وقد أصبحت المجتمعات الغربية المذكورة في رحلات الرحالة العرب تتصف عامَّةً بالعمل والتقدم والنظافة.

والنظافة ثقافة في المجتمعات المتحضرة لأنَّها تتعلق بحماية النفس والمحيط، فالبيئة الصافية من التلوث فضاءات طبيعيَّة وصحيَّة تحمي سكانها وتقيهم من الأمراض والأوبئة التي تفتك بهم، وكانت "الأنا" وهي تولي الموضوع الأهمية والعناية البالغة تشعر نفسها بارتفاع درجة التلوُّث وكمية القاذورات المنتشرة في فضائها، حيث يلاحظ العابر للطرقات والساحات العموميَّة كمية النفايات والفضلات المترامية والمكدّسة في الأماكن العموميَّة والأسواق، ممَّا يشوه المناظر الطبيعيَّة ويُفسد غريزة الاستمتاع بالمحيط.

وقد أفرزت الثورة الصناعيَّة وصناعة المساحيق التجميليَّة، مواد لتحسين بشرة الوجه وتجميل شكله، وقد أثارت هذه المساحيق بألوانها المختلفة وبطريقة استعمالها فضول "الأنا" فراحت تتساءل حول قيمتها ومنافعها ومضارها وموقف الشَّرع منها، فمنهم من رأى أنَّها ناتج طبيعي للثورة الصناعيَّة التي لامست جميع القطاعات، فكما أنَّها أنتجت وسائل لتحسين الحياة، فقد اخترعت موادًا لتحسين الإنسان وشكله، ومنهم من اعتبرها رمزًا يرمي إلى تأكيد الصورة التي وصلت إليها المرأة الغربيَّة في ممارستها للحرية، وذهب فريق ثالث إلى اعتبارها وسيلة تزيد الجميل جمالاً والحسن بهاءً فتتضاعف الفتنة « اللبس في فرانسا وفي ايطاليا سواء عند الرجال والنساء وكذلك اللبس الرسمي والعسكري إلّا بعض شارات وألوان في الملبوسات تختلف بينهم، أمَّا أصل الهيئة فواحد وحيث كانت الرفاهية في الفرانسا بين أزيد فتجد نساءهم أكثر تبديلاً في ألوان اللباس وشكله ورفعته على الجملة كما أنّهن زيد أيضاً في وضع دقيق أبيض وأدهان آخر على وجوههن قصدًا للتزين وإن كان ذلك يورث فساداً في البشرة وأكثر ذلك العمل في نساء باريس وتراهن يتفاخرن بالتحول واصفرار اللون لأنَّه كثيرًا ما يحدث من كثرة السهر أو العشق

1- محمد بن عبدالله الأندلسي التطواني، رحلة الصفار إلى فرنسا، مصدر سابق، ص، 198.

وكلاهما ممدوح عندهم لأنَّ السهر ينشأ من اجتماع الأحبَّة والإجتماع يستدعي المصاريف فهو علامة على الغنى »[1].

وأضافت بعض النسوة لجماهنَّ، إبداعاً جديدًا، هو العناية بالشعر من تصفيفه وقصِّه، في تقليد رجالي، أثار حفيظة بعض رجال الدين المسلمين الذين رأوا فيه تشبهاً بالرجال، الشّكل الذي يحرِّمه الإسلام وينهى عنه، وقد اعتبر الشيخ مُصطفى عبد الرازق أنَّ شعر المرأة دليلٌ على أنوثتها واختلافها، وفي تقليدها للرجل في قصَّهِ انتقاص من قيمتها ومن أنوثتها، وهو الرأي الذي يُشاطره فيه كثيرٌ من المثقفين ورجال الدين الكنسي « والقيامة قائمة الآن في أوروبا على الشعور، فقد أصبحت النساء تُقصِّر شعورها كالرجال سواءً بسواءٍ، فلمْ يعدْ لتلك الوجوه الفضيَّة إطار من ذهبٍ، ولم تعد تستطيع أن تقول مع الشاعر:

فكأنما فيه نهار ساطع وكأنه ليل عليها مُظلم !

صار كلّ ما قيل من الشِّعر في الشَّعر الطويل أثرًا من الآثار، ولا بد من شِعرٍ جديد لهذه الشُعُورِ القصار. ليست السيدات هنا قصيرات الشَّعر وحده ولكنهنَّ قصيرات الأكمام »[2].

وقد أدَّت العناية بالجمال والرفاهيَّة المادية ومناخ الحريات العامة إلى ظهور أصناف جديدة من النساء في الفضاء الغربي، لا هُمْ لهنَّ ولا وظيفةٌ سِوى أَنَّهُن يَجُبن شوارع الحواضر الغربيَّة الكبرى، مُحدِثين فتنةً في الناس، بكشفهن عن مفاتنهن « رأيت الغانيات الرائحات والغادات الغاديات المشوقات الممشوقات الهائفات المهفهفات ذوات القدود والخدود والصدور والنحور والحضور والشعور»[3].

يرسم أحمد زكي مشهدًا للمرأة الغربيَّة التي عاينها وتمعَّن في النظر إليه، بدليل الدِّقة في وصف أعضائها، وهذا يفصح عن الرؤية الخاصَّة والموقف النفسي في إفراغ مكبوتات وجدت فرصة التنفيس والظهور من خلال مثير سطحي عابر، ذلك أنَّ هذه المرأة الموصوفة، مرتبطةٌ بحيز عام و هو الشارع ومعرض عام أُقيم في باريس، فالفضاء المنظور إليه مُحدَّدٌ بضوابط اجتماعيَّة وقانونيَّة، ممَّا يجعل من الوصف مجرد إسقاط لمكبوتات في اللاشعور.

وعلى الرَّغم من مظاهر الجمال والفتنة والكشف عن بعض الأعضاء الخاصَّة من جسد المرأة الغربيَّة إلَّا أنَّ سلوك التَّحرُّش والاعتداءات الجنسيَّة تكاد تكون منعدمة، نظرًا لوعي الرَّجل بالاختلاف ووجود فضاءات وأماكن لتبادل العواطف والمشاعر، بالإضافة إلى انشغال الناس

1- محمد بيرم الخامس التونسي، صفوة الاعتبار بمستودع الأمصار والأقطار،ج3، مصدر سابق، ص ص، 153-154 .

2- مصطفى عبد الرازق، من آثار مصطفى عبد الرازق (مذكرات مسافر) مصدر سابق، ص ص، 393-394.

3- أحمد زكي، السفر إلى المؤتمر، مصدر سابق، ص، 39.

بهمومهم الخاصة واحترامهم للحريات الخاصَّة والشخصيَّة « وستلحظ أنَّ أحدًا في الشاطئ لا يتحرش بالعاريات، ولا أحد يعتبر خلع الجزء الأعلى من (المايوه) مزية أو عيباً.. وكلٌّ مشغولٌ بنفسه وشمسه... وقيمهم الاجتماعيَّة مُختلفة عن قيمك وكذلك مفهومهم للحلال والحرام... وحين بدأت هذه الظاهرة منذ أعوام اهتمت بها صُحفهم واستجوبوا العاريات، ثم انتشرت الظاهرة ونسيها الجميع واعتادوها، وانصبّ اعتراضهم في العام الماضي على عاريات الصدور في الحدائق العامة وملاعب التنس وكرة السلة فقط، وهذا العام غطى رمل النسيان واللامبالاة النهود كلها، ولم يعد ثمَّة من يلتفت إلى هذه الظاهرة إلّا الغريب مثلك!..»[1].

ولكن حرية التّعري والإنكشاف دون قيدٍ أو ضابطٍ انعكس سلباً على المُجتمع والأسرة، فارتفعت نسبة الطلاق وتصدع البنية الأسريَّة بعد عزوف الشباب عن الزواج، وأثقلت النفقات الخاصَّة بالأطفال غير الشرعيين والمشردين كاهل الدّولة، فتضاعفت النفقات في إنشاء دور للعجزة والمشردين واللقطاء « أمام مظاهر كعُري نساء الشواطئ، وانتشار (كباريهات) المتعة المضادة مع تحطم مؤسسة الأسرة وتشرد الأطفال، ستشعر بالحاجة إلى تحرير المرأة من حريتها إذا أساءت استعمالها وحولتها من سلاح لتقوية المجتمع إلى أداة إضافيَّة لتدميره »[2].

وعدم التحرش بهنَّ والإبتعاد عن إيذائهنَّ من الثقافة المكتسبة والسلوك الحضاري الذي يُملي احترام "الآخر" دون تمييز جنسي أو عرقي أو ديني، فقد تشبَّعت ثقافة "الآخر" الغربي بقيم الغيريَّة، حيث يرى جورجي زيدان أنَّ الغربيين من قوة اهتمامهم واحترامهم للمرأة جعلوا كلّ جميلٍ مؤنثٍ، من القيم والفضائل « فلما بزغ نور التمدين الحديث، وتحوَّلت العلوم والمعارف من النظريات والتقاليد إلى الاختبار والدرس كان في جملة ما همهم ((المرأة)) فأدركوا خطارة، مركزها في الهيئة الاجتماعيَّة وإنَّ النجاح معقود بتعليمها وترقية نفسها. لأنَّها قوام العائلة، ومربية الأبناء وشريكة الرجل في أحوال الحياة. فقدَّموها وعلَّموها ورفعوا منزلتها، فقامت تطالب بحقوقها. واختلف الكتاب في مقدار تلك الحقوق لكنّهم اتفقوا على احترام المرأة وإجلالها حتَّى مثّلوا بها الفضائل والمفاخر، فإذا أرادوا تصوير الحرية مجسَّمة نحتوا لها تمثال إمرأةٍ. وهكذا فعلوا بتمثيل الإتحاد والبلاغة والعمل وغيرها من الفضائل المجردة فإنّهم يمثلونها بصورة إمرأةٍ. والفرنساويون من أكثر الأمم احتراماً للمرأة »[3].

1- غادة السمان، غربة تحت الصفر، مصدر سابق، ص، 267.
2- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
3- جرجي زيدان، رحلة إلى أوروبا، مصدر سابق، ص ص، 45-46.

وهذا الإحترام دفع بالنسوة إلى اقتحام سوق العمل، وممارسة الحياة العمليَّة بكلِّ حرية وثقةٍ، فهن يمارسن جميع الأعمال، وقد ولجن سوق العمل دون خوفٍ آو ترددٍ، حيث نجدهن في كلّ الميادين سواء الزراعيَّة أو الصناعيَّة أو الإداريَّة، ويعود توظيفهن إلى الكفاءة والإقتدار بالإضافة إلى المواظبة على العمل والصبر أمام المتاعب، بالإضافة إلى الأجرة، حيث كانت أقل بقليل من تلك التي يتقاضاها الرجل « ولما دخلنا المدينة (قرطبة) رأيناها مدينة كبيرة عامرة مشحونة بأنواع الحرف والصنائع، وأكثر باعتها نساء، فنزلنا دار حاكمها »[1].

فالمرأة في محيطها العملي تُمارس مُختلف الأعمال والأشغال، وإذا كانت المنظومات الثقافيَّة والاقتصاديَّة في الغرب مع بداية دخول المرأة حقل العمل تُفرِّق بين الجنسين من حيث عدد ساعات العمل والأجور، فإنَّها قد تراجعت فبما بعد بفضل الصراعات العماليَّة والتضحيات النقابيَّة التي استطاعت أنْ تفتك الحقوق كاملة للمرأة وتجعل منها مساوياً للرَّجل في الحقوق والواجبات « اخرجوا المرأة من ظُلمات الجهالة، وأطلقوا سراحها، واعترفوا بحقوقها وساووها بالرجل ما له وما عليه. فبرزت من خدرها، وتعاطت أعمال الرجال، وسابقتهم في كثير من أعمالهم، لأنَّها أقل أجرة من الرّجل فكثر استخدامها في ما تستطيعه من المناصب والمهن. فمن النساء عندهم بائعات في المخازن وعاملات في المناجم والمصانع والمعامل وخادمات في المنازل وكاتبات في المتاجر والشركات وفي بيوت التلغراف والبريد وحاسبات في المصارف. وقد تعاطينا هم المهن العلمية كالمحاماة والطب والتحرير والشعر والتأليف والوعظ والعمل في معمال الكيمياء والبكتريولوجيا، وغير ذلك »[2].

والعمل لمْ يمنع المرأة الغربيَّة من تكوين أسرة، والإستجابة للفطرة الإنسانيَّة في الأمومة، فكانت هذه الغريزة أقوى من نداءات الحرية، ولكن لاحظت "الأنا" اختلاف الأنظمة الاجتماعيَّة في تقنين علاقات الزواج والعشرة، وتمكَّنت من إحصاء منظومتيْن مختلفتيْن، الأول نظام معاشرة ينتهي بالزواج أو عدمه ويمكن إنجاب أطفال دون قيدٍ أو شرطٍ، ولا يرتبط هذا النظام بسلطة دينيَّة كنسية، وإنَّما هو تشريعٌ مدنيٌّ خالصٌ « أمَّا عاداتهم في الزواج فهو أنْ يعاشر الرجل المرأة قبل أن يتزوجها مدة طويلة، وربما أقام على ذلك ثلاث سنين فأكثر»[3]، أمَّا النوع الثاني من أنظمة الزواج فهو ذلك الذي ذكره ابن فضلان عند الصقالبة والخزر ولا يتقيَّد بشروط دينيَّة ومدنيَّة، بينما يكتفي الرجل بدفع مهر لوليِّ المرأة، بالاتفاق المسبق بينهما، ومتى لبَّى الشّرط كانت له، ويعتقد أنَّ هذا النوع من الزواج يعود إلى أصول العبوديَّة وأسواق النخاسة التي تباع

1- محمد الغساني الأندلسي، رحلة الوزير في افتكاك الأسير، مصدر سابق، ص، 45.
2- جرجي زيدان، رحلة إلى أوروبا، مصدر سابق، ص، 46.
3- أحمد فارس أفندي، الواسطة في معرفة أحوال مالطة، مصدر سابق، ص، 37.

فيها المرأة كسلعةٍ، ويعتبر علماء الاجتماع أنَّ المهر المدفوع في هذه الحالة يحمل مفهوم وصيغة تعويض للأب على النفقة التي أنفقها طوال مدة مكوث البنت عنده بالحضانة « ورسوم تزويجهم، وهو أن يخطب الواحد منهم إلى الآخر بعض حرمه، إمَّا ابنته أو أخته أو بعض من يملك أمره، على كذا وكذا ثوب خوارزمي، فإذا وافقه حملها إليه، وربما كان المهر جِمالاً أو دواباً أو غير ذلك وليس يصل الواحد إلى إمرأته حتَّى يوفى الصداق الذي قد وافق عليه وليُّها عليه. فإذا وافاه إيَّاه جاء غير محتشم حتَّى يدخل إلى المنزل الذي هو فيه، فيأخذها بحضرة أبيها وأمِّها وإخوتها فلا يمنعونه من ذلك »[1].

وليس لهذا النظام أيضاً من علاقة مع القيم الدينيَّة والمدنيَّة وإنَّما هي تقاليد وأعراف اتفق عليها المجتمع في فترة تاريخيَّة بعينها، والاعتقاد السائد عند الباحثين في الشؤون الاجتماعيَّة لبعض الأقليات العرقيَّة في العالم أنَّ هذه النماذج تثمل عينات محدودة جدًا من حيث العدد، بينما النظام السائد عند "الآخر" عموماً في أنظمة الزواج والمتداول تقريباً في كلِّ مجتمعات أوروبا الغربيَّة هو نظام المعاشرة الحرة أو الزواج المدني.

على أنَّ الغالب على صورة المرأة الغربيَّة هو لون بشرتها البيضاء وعيونها الزرقاء وشعرها الأشقر، وهي المظاهر الخارجيَّة التي تشكِّل الاختلاف بينها وبين المرأة العربيَّة خصوصاً والمرأة المتوسطيَّة عموماً « أمَّا نساء الانكليز فلنهن البياض المشرب بحمرة وعيونهنَّ شُهلٌ أو زرقٌ في الغالب وشعرهنَّ أسود غالباً وإنْ اشتهر خلافه إلَّا في حواجبهنَّ فقلَّ أنْ تكون حالكة وأسنانهنَّ أحسن ممَّا يظن في أمثالهنَّ ممن ربى في البلاد الباردة وقد زين بشطاطا القوام والذلف أي صغر الانف والبلج وامتلاء الساعدين ولطف اليدين ومشق الاصابع وبالعنق ورقة الشفتين وإسالة الخَّد وشعر أهدابهن وحواجبهن لا كثير ولا قليل ولا مزية لهن في الصلوتة على غيرهن وهن أحسن نساء الإفرنج قاطبة صفاء لون ونعومة بشرة واعضادًا وترائب أعناقا...»[2].

ويكاد يُجمع الرحالة العرب كلهم على أنَّ لون بشرة المرأة الغربية بيضاء مع سحنة من الحمرة، ممَّا يعطيها نظارة وجاذبيَّة « وذلك أنَّها كانت بيضاء بشيء من الحمرة وشعرها أسود، وشعر

1- ابن فضلان، رسالة ابن فضلان، مصدر سابق، ص ص، 93-94.
2- أحمد فارس أفندي، الواسطة في معرفة أحوال مالطة، مصدر سابق، ص، 105.

الحواجب وأشفار العين، وكحل العين في غايةٍ، والمرأة عند الإفرنج على هذه الحالة مهمولة عندهم في الحسن ويقولون أنها سودا »[1].

ويدفعها بياض بشرتها الى ارتداد ألبسة سوداء لتوازن بين الألوان وهذا ما يعطي لمنظرها رونقاً وجاذبيَّة، فهي تحرص على أن تكون مُتناسقة في شكلها وفي ألوان لباسها، حيث تتزاوج الألوان لتشكِّل لوحة مُثيرة للناظرين « ولنسائهم نصيبٌ من الجمال والبياض وخصب البدن، وسواد العين والحاجبين معدوم عندهم، والنادر لا حكم له. فلذلك يزين نساءهم لبس السواد ويواتيهم أكثر من غيره من الألوان »[2].

وتتمركَّز "الأنا" حول نفسها ومرجعياتها العرقيَّة خاصَّة، حين ترى أنَّ الجمال في كلٍّ من إسبانيا وإيطاليا طبيعي وهو أحسن الأنواع وأفضلها لابتعاده عن الاصطناع والتَّكلف، فكلّ جمالٍ ناتج عن استخدام واستعمال للمساحيق والوسائل التجميليَّة الاصطناعيَّة، هو جمال مزيف ولا يؤثر في النفس، عكس الجمال الطبيعي الذي تجلَّى في نساء ايطاليا واسبانيا لتؤثرهم بالعرب العربي صاحب الجمال الطبيعي، فقد ورثت النسوة الجمال في هذين الفضاءين عن أجدادهم العرب أثناء تواجدهم بصقلية والاندلس « لا شكَّ في أنْ يكون الجمال بهذه الصفة أدعي للصبوة وأجذب للقلوب كذلك تفعل أمة الطليان لأنَّ الجمال فيها كما هو في العرب طبيعي ولكنها تزيده بالتنميقات الأخرى، في تصفيف الشّعر وحسن الأزياء والتفنن في الخلاعة حتَّى أنَّك ترى الفتاة الطليانيَّة تمشي كأنَّها الغصن يرنحه النسيم أو السكران لعبت بمشيته الشمول. إذا رنَّت بمقلتها سلبت العقول ونهبت الأرواح ولا يسعني في هذا المقام إلَّا أنْ أستعير كلّ وصفٍ للجمال ونطق به الشعراء قديماً وحديثاً، فأصف به جمال الجنس اللطيف الطلياني. وإن كان في الأمم العرب من يشاركها في هذا الوصف فتكون أمَّة الفرنسيس والإسبان والأخرى أقرب لأنَّها جمعت بين الجمال الإفرنجي والحسن العربي فما ألطفهما إذا اجتمعا »[3].

ويرى محمد الغساني الأندلسي أنَّ أغلب جميلات الأندلس من الإسبانيات من أصولٍ عربيَّة، ذلك أنَّ الحسن والجمال صفتين عربيتين أصيلتين « ومدينة أطريرة هذه هي مدينة بين الصغر والكبر، وجلّ أهلها من بقايا الأندلس... والغالب عليهم الحسن، رجالاً ونساءً، ولقد شاهدنا ابنتين: بنت حاكم البلد، والأخرى بنت القاضي، في غاية الحسن والجمال والكمال، لم تَر عيني، في جميع ما رأيت من بلاد اسبانيا على سعتها، أجمل منهما، وهما من بنات الأندلس، ومن دمّ

1- أحمد بن قاسم الحجري (أفوقاي)، رحلة أفوقاي الأندلسي،مصدر سابق، ص، 71.
2- محمد بن عبدالله الأندلسي التطواني، رحلة الصفار إلى فرنسا، مصدر سابق، ص، 119.
3- علي أحمد الجرجاوي، الرحلة اليابانية، مصدر سابق، 33.

ملك غرناطة الأخير، الذي كان غلب عليها، وهو الملك المعروف عندهم بالري الشيكو، ومعناه ((السلطان الصغير)). ولقد أخبرني بمدينة مدريد رجلٌ يسمَّى ضون الونصو حفيد موسى أخي السلطان حسن المتغلب عليه بغرناطة، أنَّ البنتين اللتين بأطريرة من دمه »[1].

ومن عاداتهم وثقافتهم المتأصلة في حياتهم الاجتماعيَّة اختيار الزَّوج لزوجته ورفيقة حياته، دون ضغط قبلي أو عائلي أو خضوعاً لأيّ معيارٍ من معايير تقييد حرية الاختيار، فالفكر الأوروبي وضمن نداءاته لتحرير الانسان، شرَّع أيضاً الحرية في الحقوق الاجتماعيَّة وبناء الأسرة والحياة الوجدانيَّة، فجعل من المؤسسات المدنيَّة والدينيَّة هيئات تنظيميَّة لا علاقة لها بالحياة التنفيذيَّة، فالرَّجل والمرأة يمتلكان الحرية المطلقة في اختيار نظام حياتهم الخاصَّة « فقد تقرَّرت العادة ببلاد الإفرنج والفلمنك أنَّ كلّ من يريد أنْ يتزوج بنتاً فهو له مباحٌ من قرابتها أنْ يزورها وينفرد بها للكلام لتحصل المحبة بينهما، فإذا ظهر له أنْ يخطبها، وللبنت أيضاً، حينئذ يقع الكلام على النكاح. وإذا ظهر له غير ذلك فلا يلزمه شيء فيما فات من مُخالطتها. وقد يكون للبنت غير واحد من يزورها على الوجه المذكور»[2].

وقد أنتجت هذه الثقافة مُجتمعاً طبيعياً يبتعد عن الشذوذ والسقطات اللاأخلاقيَّة المنافية للذوق والفطرة السليمة، فهم يختارون نساءهم ويتبادلون العواطف والمشاعر في حريةٍ تكاد تكون مطلقة ولكنهم يتجنَّبون كلّ ما يزري بالفضيلة والخُلق الحميد « وليس عندهم الغزل والتشبيب والتعشُّق إلّا في النساء، ولا يميلون إلى الغلمان والأحداث، وذلك عندهم عيبٌ كبيرٌ، وفيه العقوبة ولو كان برضاهما. بخلاف عشق النساء والخلوة بهنَّ، فإنَّ ذلك إذا كان عن رضى منها لا يتعرض لهما مُتعرض، ولا يلزم فيه شيء عندهم. لكن فاعلوه عندهم ساقط المروءة ناقص العرض، وخصوصاً الفاعلة، فإنَّه لا يبالي بها، ويستنكف أهل المروءة من الكلام معها والسلام عليها ولو لغير ذالك القصد، وإن كان ذالك مُباحًا إذا كان برضى الجميع »[3].

وقد بدأت المرأة الغربيَّة تفقد هويتها الطبيعية المتمثِّلة في شكلها ومظهرها الخارجي، مع مبالغتها في استخدام وسائل الزينة والتجميل، وهذه المظاهر تجاوزت بفضل تطور وسائل الاتصال حدود الفضاء الغربي/الأوروبي لتصل الى آسيا. وقد بدأت آثار هذه الموضة تظهر واضحة على المرأة اليابانيَّة خاصّة، فهي تحاول أن تقلِّد المرأة الأوروبيَّة في استخدام وسائل الزينة والتجميل، ويرى يوسف إدريس أنَّ مثل هذا التقليد يفقدها هويتها وهو أمرٌ وسلوك

1- محمد الغساني الأندلسي، رحلة الوزير في افتكاك الأسير، مصدر سابق، ص، 40.
2- أحمد بن قاسم الحجري (أفوقاي)، رحلة أفوقاي الأندلسي، مصدر سابق، ص، 75.
3- محمد بن عبدالله الأندلسي التطواني، رحلة الصفار إلى فرنسا، مصدر سابق، ص، 199.

مُستهجن يجعلها تتماهى وتذوب وتنصهر في الهوية الأوروبيَّة « ولكن العيون مُختلفة... إلَّا ما أجملها من عيونٍ، لقد حزَّ في نفسي أنَّ بعض اليابانيات يلجأن لجراح العيون لمدّ فتحها لتصبح كالعيون الغربية أو الأوروبيَّة في حين أنَّ جزءً من جمال تلك العيون هو ذلك الحيز الجلدي الذي يفصلها عن الأنف والذي تتميز به معظم العيون الآسيويَّة »[1].

اذا كان الفَّن التشكيلي الغربي قد أسقط رغباته الجنسيَّة على المرأة العربيَّة، مُعتمدًا على كتابات الرحالة المتحيزين للمركزيَّة الغربيَّة من أمثال ريتشارد بورتون (Richard Francis (Burton)(1821-1890)، الذي كرَّس في كتاباته أسطورة الشَّرق الجنسي وصور نساءه على أنَّهنَّ مجرد جواري بائعات ومروجات للذة الجنسيَّة، فجاءت صورة المرأة عموماً سجينة رغباتها وشهواتها الشبقيَّة التي حالت دون ممارستها لحياتها الطبيعيَّة، ككيانٍ أنثويٍّ له حقوق وعليه واجبات « وقد ترافق حديث الجنس هذا مع حديث العنصريَّة، فالنساء في نطاق مؤسسة المجتمع الفيكتوري كُنَّ مجموعة هامشيَّة تماماً مِثلما كانت الأجناس الأخرى مجموعة هامشيَّة في نطاق المؤسسة الاستعماريَّة. وهكذا كانت النساء الشرقيات محل ازدراء مرتين: مرةً لأنَّهن نساء ومرة لأنّهن شرقيات، كما كُنَّ نموذجاً للجنس في عصرٍ قمعيٍّ، فصار تصويرهنَّ واشتهاؤهن تعبيرًا مُباحاً لموضوع محرمٍ »[2]، فإنَّ "الأنا" العربيَّة وهي تتنقل من فضاء لآخر، قد عبَّرت عن استحسانها لدرجة الحريَّة التي بلغتها المرأة الأوروبيَّة والتي أهَّلتها للعمل واثبات ذاتها، رغم ما قد يتصل بهذه الحرية من تجاوزات وانحرافات أخلاقيَّة عقائديَّة.

والمُستعرض للرحلات العربيَّة نحو "الآخر" يُلاحِظ ابتعاد الرحالة العرب على اختلاف أعراقهم ودياناتهم عن الوصف والتقرير الجنسي الايروسي خاصَّة الذي يُمعن في تصوير الحسِّيات المثيرة للغرائز، كما هو الشأن في روايات الصَّدمة الحضاريَّة، على الرَّغم من دهشة الجمال التي أفقدت بعض الرحَّالة صوابهم ووعيهم، رُغم قوة عقيدتهم وانتمائهم الحضاري، كما هو حال الشيخ الطنطاوي الذي عبَّر عن ضعفه، أمام جمال المرأة الروسيَّة قائلاً:

هيفاء من شباكها قد رنت نحوي وقد طار جناح السفر

أحسن شيء راقني أنهـــا تحب أن أحدق فيها النظـــر

رمان نهديها بدا نصفــــه والوجه كل الحسن فيه ظهر

1- يوسف إدريس، اكتشاف قارة، ط1، مصدر سابق، ص، 14.
2- رنا قباني، أساطير أوروبا عن الشرق، لفق تسد، مرجع سابق، ص، 22.

لا كعذارى مصر يخفين من   حسن المحيا غير غنج الحور [1]

1- الشيخ الطنطاوي، رحلة الشيخ الطنطاوي إلى البلاد الروسية، مصدر سابق، 92.

العمل ؛ رهان النهضة وإثبات الذات

"La vie fleurit par le travail." (1)

لا ينكر إلّا جاحدٌ أو مُكابرٌ ما بَلغته الأمم الغربيَّة مِن نهضةٍ وتطورٍ في جميع الميادين، فلا يتوقف الإبداع والاختراع عندهم لحظةً واحدةً، وكلّ اختراعٍ يُسهِم في سعادة الإنسانيَّة وراحتها، ولم تبلغ الممالك الأوروبيَّة هذه الدَّرجة الرفيعة من التّقدم التكنولوجي والتقني إلّا بفضل العلم والعمل، ولأنَّ اعتمادها المُطلق على هذين القيمتين أصبح العالم يقيس الجدّية والفعاليَّة الحضاريَّة بمدى توظيف عنصري العلم والعمل .

إنَّ نهضة الأمم ورقيها وسيادتها تتوقف على مدى تمكّنها من الاستثمار في العنصر البشري، من خلال تأهيله للعمل، والعمل لن يكون ناجعاً وفعالاً إلّا إذا انبنى على العلم والمعرفة، وقد أثبتت التجارب الإنسانيَّة عبر التاريخ أنَّ الأمم التي لا تعمل، ولم يتحول العمل فيها إلى رأس مالٍ وقيمة أخلاقيَّة وحضاريَّة ودينيَّة، أمَّةٌ ستؤول إلى النسيان والاندثار والتبعيَّة مهما كانت إمكاناتها المادية ومواردها الطبيعيَّة.

وقد انطلقت "الأنا" العربيَّة في الفضاء الغربي وكلّها تساؤلات حول هموم النهضة، ولكنها أدركت منذ الصَّدمة الأولى أنَّ ما وصلت إليه هذه الأمم من تقدمٍ مادي ومعنوي لم يكن صدفة، ولا نتيجة مبادرات عشوائيَّة مرتجلة تتخبَّط في جميع الاتجاهات، بل هي نهضة مؤسسة عي قيمٍ علميَّةٍ وتخطيطٍ منهجي، ينطلق من بداية ومقدمة ليصل إلى نتيجة محدَّدة سلفاً، مع مراعاة العقبات والصعوبات والإمكانات.

وحين وعت "الأنا" أنَّ أسرار تقدم الأمم والحضارات هو تقديسها لقيمة العمل واستغلال الطاقات البشريَّة بإعطائها الحرية في التفكير والمبادرة والإبداع والاختراع، بدأت تسترجع موروثها الثقافي ومرجعياتها المختلفة التي تحثُّ على العمل وتشجّع عليه، وتذكر بأنَّ الإسلام اعتبره عبادةً. قال تعالى ﴿ وَقُلِ اعْمَلُوْا فَسَيَرَى اللهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْـمُؤْمِنُونَ﴾(2).

ويزخر الموروث الإسلامي، بالعديد من الشواهد والمواقف التي تحثّ على العمل وتُرغِّب فيه لأنَّه أساس بناء الحضارات وقيامها، وقد نهى الرسول صلى الله عليه وسلم عن الكسل والتكاسل والتواكل والإتكال، ودعا إلى العمل والإنتاج فقال صلى الله عليه وسلم :« لأَنْ يَأْخُذَ أَحَدُكُمْ حَبْلَهُ فَيَأْتِيَ

1- Arthur Rimbaud, *Une saison en enfer*, p, 8

2 - سورة التوبة، الآية، 105.

بحُزْمَةِ الْحَطَبِ عَلَى ظَهْرِهِ فَيَبِيعَهَا فَيَكُفَّ اللَّهُ بهَا وَجْهَهُ، خَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ يَسْأَلَ النَّاسَ أَعْطَوْهُ أَوْ مَنَعُوهُ »[1].

وقال أيضاً صلى الله عليه وسلم في الحديث الذي يرويه المِقدام - رضي الله عنه - : « ما أكلَ أحدٌ طعاماً قَطُّ خيرًا مِن أنْ يأكل من عمَلِ يدِه، وإنَّ نبيَّ اللهِ داودَ عليه السلامُ كان يأكلُ من عمَلِ يدِه »[2].

والسيرة غنيَّة بالمشاهد التي تنصح بالعمل لأنَّ الأنبياء كانوا لا يأكلون إلَّا من عمل أيديهم، وإنَّ الله سبحانه وتعالى يُحبُّ اليد العليا، الخشنة من صبرها على شدَّة العمل وشقائه، ولكن واقع العرب والمسلمين يختلف، اختلافاً كلياً عن المبادئ التي ينادي بها موروثه الثقافي والديني.

فالغرب اكتشف الإنسان قبل أنْ يكتشف الموارد الطبيعيَّة، والثروات الباطنيَّة فاستثمر في بناء الإنسان تعليماً وتمهيناً ثم احتراماً لكرامته وإنسانيته، فمنحه الثقة بنفسه، ودفعه نحو الإبداع والاختراع محترماً سنن البحث العلمي من نجاح وفشل، فتمَّ تشجيع الناجح والمتفوِّق ووضع ثقته وتقديره في اجتهاد الفاشل حتَّى استيقظ من كبوته، فالتحق بركب الناجحين والمتفوقين «إنَّ الموارد البشريَّة هي الثروة الحقيقيَّة لنا وهي سرّ التفوُّق ولذلك نهتمُّ بتنمية هذه الموارد البشريَّة أولاً ونعمل على إظهار تفوق الإنسان وقدرته على التغلُّب على التَّخلف وآثار عصر الإستعمار»[3].

والإستثمار البشري مُؤشرٌ على تطور المجتمع وخروجه من الاقتصادي التقليدي إلى الاقتصاد المعرفي الذي يمنح للعقل القيمة المُطلقة في التسيير والإبداع والإبتكار، وبالتالي فهو يحرِّر المبادرات والإرادة والفاعليَّة. ويفتقد الفكر العربي لمثل هذا النمط من الاستثمار والتفكير، فقد أدَّت سلسلة الهزائم المتتالية والإحباطات المُختلفة والمتنوعة والسياسات الفاشلة إلى تعطيل العقل الفاعل ودفعه نحو الإستقالة عن أداء وظائفه العامة، والعقل الفاعل هو « تلك الملكة الذهنيَّة الطبيعيَّة التي تولد مع الإنسان، وتهفو بطبيعتها نحو الفضول والإكتشاف والتساؤل

1- البخاري، صحيح البخاري، مرجع سابق، "كتاب الزكاة"، الحديث رقم، 1470، " باب الاستعفاف عن المسألة "، ص، 358.
2- المرجع نفسه، الحديث رقم 2082، كتاب البيوع ، باب كسب الرجل وعمله بيده، ص، 499.
3- رجب البنا، رحلة إلى الصين، مصدر سابق، ص، 109.

والبحث والتمحيص والمعرفة والفهم والتأويل ثم الإبداع والإبتكار والخلق والتفوق، ولكنها غالباً، ما تضمر تدريجياً بتأثير البيئة الاجتماعيَّة الكابحة، التي ينشأ فيها الفرد »[1].

والعقل الفاعل هو مُحرك المبادرات ومُهندِسها، فهو الذي يُعطي الأوامر ويشرف على الإنجاز ويحدِّد معايير التقويم التي تميّز بين النتائج من حيث الخطأ والصواب، وتدفع نحو الجودة والمنافسة وبالتالي إلى الريادة وتمكين الثقافة من القيادة، وإذا غابت هذه الآليات يتمكَّن الإتكال والتهاون من النفس، فتسيطر عليها الإنهزاميَّة والتبعيَّة وثقافة المؤامرة واللاطموح ويطفو على سطح الفكر تكريس لمبادئ الفرار من سنَّة التدافع الحضاري، فتقول الذات وتتبنى فكرة " ليس في الإمكان أبدع ممَّا كان".

وفي عملية الرَّصد الأولى لأسباب التَّقدم والتطور والنهضة عند "الآخر" أدركت "الأنا" أنَّ السبب الرئيس والوحيد للموصول إلى تحقيق كلّ هذه المنجزات العملاقة التي تدلّ فعلاً على عظمة العقل البشري، هو قيمة العمل كرهانٍ مركزي لكلّ رقي وراحة نفسيَّة، فالأمم تتنافس في العمل وتعتقد أنَّها ما زالت مقصِّرة، فتضاعف المجهودات والمبادرات لأنَّ الرهانات كبيرة، فالأمم جميعها تسعى للوصل إلى المراتب الرياديَّة لقيادة قاطرة الحضارة، وبالتالي السيطرة على الأسواق الاقتصاديَّة والمواقف السياسيَّة « لم يكتف الفرنسيون بل والغربيون بما بلغوه من أسباب الراحة والرفاهيّة بل تراهُم يعملون ليلهم ونهارهم لئلا يسبق بلد بلدًا آخر أو مملكة أخرى، كان المنافسة التي هي من أعظم عوامل الإرتقاء، قد تجسَّمت في صور الكبير والصغير من الإفرنج فكان من آثارها ما يُبهرنا من تلك الحضارة الراقية والسعادة الشاملة »[2].

وأصبح حبُّ العمل في منظومة "الآخر" وفكره عقيدة تسري في العروق وتجري مجرى الدَّم، وتهيمن على فكره وعقله، فيحوِّل العمل إلى ما يشبه الإدمان والمثير الذي يرتبط بالوعي فلا يغفل عن الدافعيَّة والتحفيز نحو البحث والتجديد، وتتحوَّل فكرة البطالة إلى استثناء، وإذا حاول الإنسان أن يتباطأ في عمله أو يتكاسل عنه، فإنَّ المنبِّه الداخلي والدافع الذاتي يُثيره وينصحه ويُؤنبه نحو العمل والإجتهاد « كلّ إنسانٍ هنا (اليابان) بداخله منبّه تمَّ تركيبه في مكان ما بداخله، وهذا المُنبِّه هو الذي يحركه في الوقت المناسب بدون أي تقديم أو تأخير »[3].

1- علاء الدين صادق الأعرجي، الأمة العربية الممزقة بين البداوة المتأصلة والحضارة الزائفة، ط1، E- KUTUB، 2015، لندن، ص، 15.
2- محمد كرد علي، غرائب الغرب، ج1، مصدر سابق، ص، 127.
3- يوسف القعيد، مفاكهة الخلان في رحلة اليابان، مصدر سابق، ص، 72.

وإذا كانت الدساتير في الغرب تُشرّع القوانين التي تضمن الحَق في العمل وتُحدِّد الحقوق والواجبات وتمنح الحريات للنقابات لتدافع عن العمال وحقوقهم، فإنَّ العامل وفق هذه التشريعات وفي ظلال مناخات الحرية أصبح أكثر وعياً وإحساساً بقيمة العمل، كوسيلةٍ تمكِّنه من إثبات نفسه ومعرفة قدراته وتثمين دوره ضمن الحلقة الحضاريَّة التي تعتبر عمله ومجهوده لبنة من لبنات تكوينها وتأسيسها. فبفضل العمل تخلّص من الخوف في تجلياته المختلفة، الإداريَّة والنفسيَّة والسياسيَّة، فتفجرت طاقاته، فأنتج في حقل تخصّصه وميدانه ما يعود بالفائدة والمنفعة عليه وعلى وطنه « هنا يعمل الإنسان ويحيا لأنَّه يكسب ولأنَّه متحرر من الخوف... الحرية في الداخل والخارج مفتاح غنى الشعوب... حتَّى دول الإستعمار شرعت تعتنق هذه النظرية، فمنذ سنة 1945 أخذت تفكر بأسلوب جديدٍ فبدلاً من البحث عن بلاد الغير لاستعمارها وفتح أسواق لمنتجاتها... فكَّرت في زيادة الإستهلاك المحلي برفع مستوى المعيشة وزيادة الدخل »[1].

ولم ترقَّ الدول المتقدِّمة إلى الدرجات الحضاريَّة العالية، إلَّا بفضل العمل، فأمريكا القوة العالميَّة الأولى، لم تصلْ إلى الريادة العالميَّة وقيادة الإنسانيَّة عسكرياً واقتصادياً وسياسياً وثقافياً، بعد عولمة الثقافة بتعميم النموذج الأمريكي في الأكل والشراب والفَّن والموسيقى وغيرها من الميادين التي اقتحمتها الأمركة الثقافيَّة وأصبحت دول عريقة وقوية مهددة في هويتها وانتماءاتها الحضارية، فما بالك بالدول الضعيفة صاحبة الثقافة الإستهلاكيَّة، والفكر الضعيف المستسلم والمستقيل من الفاعلية الحضاريَّة « الصفات التي جعلت الأمريكي قادرًا على هذا الإرتقاء السريع وهي حبُّه واحترامه للعمل وإقدامه على جلائل المشروعات وتسابقه إلى اقتباس الجديد المُفيد والإنفاق عليه بسخاء وتحرّره من القيود الاجتماعيَّة والفكريَّة التي تغلّ أيدي المتمولين من أبناء الحضارات الأوروبيَّة »[2].

ولكن سيد قطب يرى أنَّ هوس الأمريكيين بالعمل، حوَّل مدنهم إلى ورشات مفتوحة الأشغال التي لا تنتهي ولا تتوقف في صراع مع الزَّمن ومع الإنسان، الذي فقد إنسانيته وضميره وحياته الروحيَّة، كلّ هذا استجابةً لتحقيق منجزات مادية تتفوَّق بها أمريكا كعالمٍ جديدٍ عن بقية الحواضر العتيقة وخاصَّةً شعوب القارة العجوز، التي تسعى الحضارة الأمريكيَّة إلى أخذ الريادة منها «أمريكا لا ترى إلَّا العمل والكدح، ولا تؤمن إلَّا بالعمل والكدح، ولا تزن الأفكار والمعاني إلا بميزان العمل والكدح، ولا تعرف الرجال والعباقرة إلا بمنظار العمل والكدح . جميلٌ أنْ يكون في الحياة عمل وكدح، جميل أنْ يكون في الحياة لذَّة ومتاع. ولكن على أنْ لا

1- نعمات أحمد فؤاد، رحلة الشرق والغرب، مصدر سابق، 94.
2- فؤاد صروف، مشاهدات العالم الجديد، مصدر سابق، 19.

يستغرق كلاهما الحياة على أنْ تبقى فترة للتأمل الهادئ، والتَّطلع إلى آفاق أعلى من اللذة والمتاع. ولكن ((العالم الجديد)) لا يعرف الحياة إلّا كدحًا في العمل المادي حتَّى اللَّغوب وارتشافاً للذة الحسية حتَّى الهمود... حتَّى التفكير يكاد يكون جهدًا عضليًا ، فهو جهد غايته تحسين المصنع، وترقية العمل وإدارة العمل، وتنظيم الأشغال؟ »[1].

وإذا كان سيد قطب يُنكر البعد الإنساني للحضارة الأمريكيَّة، لأنَّها أهملت الإنسان والقيم وفق منظوره الخاص ورؤيته الأيديولوجيَّة، فإنَّه يُقرُّ بأنَّ ما يميِّز الشَّعب الأمريكي عن غيره من شعوب المعمورة هو حبّه للعمل « وإنَّ الباحث في حياة الشعب الأمريكي ليقف في أول الأمر حائرًا أمام ظاهرة عجيبة، قد لا يراها في شعب من شعوب الأرض جميعًا: شعب يبلغ في عالم العلم والعمل قمَّة النمو والإرتقاء، بينما هو في عالم الشعور والسلوك بدائي لم يفارق مدارج البشرية الأولى، بل أقل من بدائي في بعض نواحي الشعور والسلوك »[2].

ويعترف سيد قطب رغم توصيفه للحضارة الأمريكيَّة بأنَّها "جاهلية " إلَّا أنَّها نتيجة العبقرية الأمريكيَّة في تقديس قيمة العمل، العمل الذي أحبَّه الرجل الأمريكي وجعله من أعلى الفضائل التي بها يستطيع تغيير نفسه أولاً ثم العالم من حوله ثانياً، وبفضله تمكَّنت دولته من منافسة أعرق الحضارات وأكبر الدول في العالم نشأةً وتاريخاً ووجودًا ثقافياً « وإنَّه ليبدو أنَّ العبقرية الأمريكيَّة كلّها قد تجمعت وتبلورت في حقل العمل والإنتاج، بحيث لم تبقَّ فيها بقية تنتج شيئًا في حقل القيم الإنسانيَّة الأخرى. ولقد بلغت في ذلك الحقل ما لم تبلغه أمَّةٌ، وجاءت فيه بالمعجزات، التي أحالت الحياة الواقعيَّة إلى مستوى فوق التصور ووراء التصديق لمن لم يشهدها عيانًا . ولكن الإنسان لم يحفظ توازنه أمام الآلة، حتَّى ليكاد هو ذاته يستحيل إلى آلة »[3].
انطلقت أحكام سيد قطب وتأسَّست على مرجعيَّة دينيَّة إسلاميَّة، ترى في تأويل أصحابها أنَّ حضارة الآلة والتقنية قد أفقدت الإنسان توازنه، وأبعدته عن القيم الروحية السامية وأسقطته في الآن نفسه في براثن الماديات والشهوات، وتبقى هذه المعايير أيديولوجيَّة وذاتيَّة غير موضوعيَّة، إلَّا أنَّ ما يُميزها هو إبرازها لقيمة العمل، والتأكيد على أنَّه أساس بناء الحضارات وأنَّ العبقريات تنبع وتتأسس وتتأصل منه.
وقد تحوَّل حبّ العمل عندهم إلى خُلقٍ، يُمتَدَحُ به الإنسان أو يُذَمُّ ، فهو من السلبيات الكبرى والنقائص العظيمة التي تُنقص من الكرامة الإنسانيَّة، فمن العيب أنْ يبقى الإنسان دون عمل

1- سيد قطب، أمريكا كما رأيت، مجلة الكتاب، مجلد 8، الجزء10، ديسمبر 1949، ص، 667.
2- سيد قطب، أمريكا التي رأيت، مجلة الرسالة، مصدر سابق، العدد، 957، ص، 12.
3- المصدر نفسه، مجلة الرسالة، العدد 957، ص، 1246.

وهو مُكتمل القوى البدنية والقدرات العقليَّة، فيجب على الجميع وفق المنظومة الإجتماعيَّة واستجابة للفطرة الانسانية قبل الدوافع الاقتصاديَّة أنْ يعملوا وينتجوا « الخُلق الأمريكي أساسه حُبُّ العمل واحترامه والأمريكيون كلُّهم يُحبُّون العمل، رجالهم ونساؤهم، فتيانهم وكهولهم وينظرون إلى من لا عمل له نظرتهم إلى الطفيليات التي تعيش عالةً على غيرها وهم في ذلك على حقٍ. أليس العاطل لكسل أو خُمول عالة على الإنسانيَّة يتمتَّع بحقوقها ولا يقوم بما عليه نحوها. أليس رأس الكسلان معملاً للشيطان؟ أليس العمل أكبر مُهذِّبٍ للنفوس »[1].

وكأنَّ المختصين بحقل العمل وعلم اجتماع العمل، قد اطَّلعوا على نص عمر بن الخطاب رضي الله عنه عند نصيحته لأحد ولَّاته بأنْ لا يُسرع في معاقبة السارق بقطع يديه، قبل أنْ يُعطيه عملاً يسترزق به ويكفيه شرّ جريمة السَّرقة، وهذا ما أكَّدته الدراسات في العلوم الاجتماعيَّة، بأنَّ ارتفاع نسبة الجرائم بين العاطلين عن العمل تفوق في الغالب تلك المرتكبة عند فئة العاملين « وقف عمر بن الخطاب - رضي الله عنه- يودِّع أحد نوَّابه على بعض الأقاليم، فقال له: ماذا تفعل إذا جاءك سارق؟ قال: أقطع يده .قال عمر: وإذن، فإنْ جاءني منهم جائعٌ أو عاطلٌ، فسوف يقطع عمر يدك. إنَّ الله قد استخلفنا على عباده لنسُدَّ جوعتهم ونستُر عورتهم ونوفِّر لهم حرفتهم، فإذا أعطيناهم هذه النِّعم تقاضيناهم شكرها. يا هذا إنَّ الله خلق الأيدي لتعمل، فإذا لم تجد في طاعة عملاً التمست في المعصية أعمالاً، فاشغلها بالطاعة قبل أنْ تشغلك بالمعصيَّة»[2].

ويُجزم جميع من زار الغرب على الإقرار بأنَّه عالم متحرك لا يعرف السكينة والإستكانة، فالكل غادٍ إلى عمله، نشيط فيه، ولا تكاد الحيويَّة تُفارق إرادتهم لأنَّهم عشقوا عملهم ورغبوا فيه، فلا ينزل الملل والكلل إلى نفوسهم ولا يتمكن من إحباط عزائمهم « وأهل هذه البلدة مع كثرة عددهم، لم نجد شخصاً منهم غير منشغلٍ مع رفاهية عيشهم واعتنائهم بالصناعات المفيدة، كنسيج الحرير والذهب بالآلات اللطيفة »[3].

وقد تحوَّلت مناظر ومشاهد الإقبال على العمل إلى موقف مثير للدهشة بالنسبة لـ"الأنا" التي شاهدته من مجتمعات متحركة في جميع ميادين الحياة، سواء التجارية أو الزراعيَّة أو الصناعيَّة، حتَّى لترى الجميع يموج في بحر النشاط العملي الكبير والفعَّال المنتج، الذي يمنح للفرد القوة والسعادة، ويمنح للوطن التقدم والنهضة « وماذا عساني أنْ أقول أو أشرح ما رأيته

1- فؤاد صروف، مشاهدات العالم الجديد، مصدر سابق، ص ص، 157- 158.
2- عز الدين الخطيب التميمي، العمل في الإسلام : أخلاقه، مفاهيمه، قيمه، أحكامه، دار الفيحاء، 1390هـ - 1970م، عمان، ص، 5.
3- سليمان بن صيام، أحمد ولد قاد، محمد بن الشيخ الفغون القسنطيني، ثلاث رحلات جزائرية إلى باريس،1902،1878،1852، مصدر سابق، ص، 31.

في عاصمة بلاد الشمس المُشرقة، زيادة عن المتقدم. بل ماذا يُمكنني أنْ أصف المدنيَّة وحركة التجارة وكثرة البضائع وانتظام الشوارع. وغاية ما يقوله الواصف أنَّ هذه العاصمة المدنية فيها في ريعان شبابها ولولا شدَّة البرد فيها لكانت تُعدُّ جنَّة الشَّرق منظرًا وبهاءً »[1].

ومن القضايا اللافتة في وصف "الأنا" للحياة العملية لـ"الآخر" وتعداد خصاله وسمات شخصيته، اهتمامه الكبير بالعمل الزراعي، لتحقيق أهداف كبير ومتنوعة، وإذا كانت الأبحاث الاقتصاديَّة تركّز على أنَّ الزراعة تلبي الاحتياجات الضروريَّة لاستمرار الحياة، فإنَّ الباحثين في تاريخ الحضارات ونموها وتطورها يرون أنَّ المرحلة الزراعية من أهم مراحل بناء الحضارات، بما تحققه من انضباط وما تمنحه من قيم للإنسان.

والعمل الزراعي، عملٌ منظمٌ وتخطيطي يخضع لمنهجية الفعالية الإنتاجيَّة، لذلك يتعلم المزارع النظام والقوة والصبر والتضامن، بالإضافة إلى الإبداع والإختراع لضرورة الحاجة إلى تطوير عمله وتحسين إنتاجه، وتذهب بعض المقاربات في تشخيص أسباب تخلف العرب إلى اعتماد غياب المرحلة الزراعيَّة من تاريخ العرب، وهي المرحلة التي تصقل العمل الفردي والجماعي وتمنح الإرادة والطموح وتكون إرهاصاً للمرحلة الصناعيَّة « أنَّ العربَ لم يمرُّوا بمرحلة الزراعة، على نحوٍ يكفي لمحو الخصائص البدوية، بل انتقلوا من البداوةِ إلى الحضارة، متجاوزين مرحلةَ الزراعة، بشكلٍ مباشَر وسريع ...عِلما بأنَّ المرورَ بمرحلةِ الزراعة، التي هي أُسُّ الحضارة وقاعدتُها الصَّلدة، يؤدي إلى صَقلِ الطِّباع البدويَّة وتهذيبِها، أو بالأحرى تعديلِها وتغييرِها، نظرًا لأنَّ العقلَ المجتمعيَّ ما هو إلا مرآةٌ للبيئة التي يعيشُها المجتمع » [2] .

وتستند فلسفة الزراعة في الحضارات القديمة، على نظامٍ اجتماعي يضمن التكافل والتضامن، حيث يُساعد العمل الزراعي على توطيد العلاقات والبُنية الاجتماعيَّة، فتحقّق بذلك احتكاكاً مباشرًا بين السكان، الذين يتحررون من أنانيتهم وعزلتهم، وتعدّ هذه المرحلة البدائيَّة من أهمِّ مراحل البناء الحضاري.

ويرى ابن خلدون أن العرب لم يولوا لهذه المرحلة الأهمية البالغة لأنَّها من أسباب العمران وحجَّة على التطور في البنيان، وقد أوضح أنَّ العرب أبعد الناس عن الصنائع، لأسباب منها الموضوعيَّة ومنها الذاتية، فمن الذاتية الإغراق في الحياة البدويَّة ولقناعتهم ببساطتها وجمالياتها، والموضوعيَّة ببعدهم عن منابع وأصول الحضارات الأخرى والاحتكاك بها «والسبب في ذلك أنَّهم أعرق في البدو وأبعد عن العمران الحضري وما يدعو إليه من الصنائع

1- علي أحمد الجرجاوي، الرحلة اليابانية، مصدر سابق، ص، 107.
2- علاء الدين صادق الأعرجي، الأمة العربية الممزقة بين البداوة المتأصلة والحضارة الزائفة، مرجع سابق، ص ص، 44- 45.

وغيرها. والعجم من أهل المشرق وأمم النصرانيَّة عدوة البحر الرومي أقوم الناس عليها، لأنَّهم أعرق في العمران الحضري وأبعد عن البدو وعمرانه »[1]

والرأي ذاته يتبنَّاه الجاحظ حين يرى أنَّ العرب لهم الأخلاق الحميدة، كعزَّة النفس والإباء وسط مناخ حارٍ وجافٍ، ولكنهم كانوا أبعد الناس عن المهن والحرف لأنَّهم يعتقدون أنَّ في ممارستها امتهانٌ لكرامتهم وإبائهم « وكذلك العرب، لم يكونوا تُجارًا ولا صُناعاً، ولا أطباءً ولا حساباً، ولا أصحاب فلاحة فيكوِّنُون مهنةً، ولا أصحاب زرعٍ، لخوفهم من صغار الجزية (الذّل)، ولم يكونوا أصحاب جمعٍ وكسبٍ، ولا أصحاب احتكارٍ لما في أيديهم وطلب ما عند غيرهم، ولا طلبوا المعاش من السنة الموازين ورءوس المكاييل... ولم يحتملوا ذلاً قطُّ فيميت قلوبهم ويصغر عندهم أنفسهم. وكانوا سكان فيافٍ وتربية العراء، لا يعرفون الغمق ولا اللثق (الندى)، ولا البخار ولا الغلظ ولا العفن، ولا التخم (الوباء) . أذهان حداد، ونفوس منكرة، فحين حملوا حدّهم ووجهوا قواهم لقول الشّعر وبلاغة المنطق وتشقيق اللغة وتصاريف الكلام بعد قيافة الأثر وحفظ النفس، والإهتداء بالنجوم...»[2]. ويُقبل الفلاح الأوروبي على عمله الزراعي باعتباره رمزًا للتعمير والبناء، ونتج عن هذا المجهود الدائم، أنَّ الزائر للبلاد الأوروبيَّة لا يكاد يعثر على مكان دون غرسٍ أو زرعٍ « الفرنساوي عاملٌ نشيطٌ يدأب على عمله بحماسة وهمَّة ولاسيما أهل الزراعة منهم فإنَّهم قويُّو الأبدان يعملون في حقولهم بنشاطٍ، ولا تجد في فرنسا بقعةً تقبل الزراعة غير مزروعة وكذلك العمَّال والصُّناع وسائر طبقات الناس فإنَّهم نشيطون في ذهابهم وإيابهم في كلامهم وأشغالهم وفي أسفارهم »[3].

وأداؤه لواجباته لا يُنقص من قيمته في التَّمدن، فهو يُمارِس حرفة الزراعة كأيِّ مهنةٍ أو عملٍ أخرى، ودون شعورٍ بالنقص، أو إحساس بالدونيَّة التي تدفعه إلى إهمال حياته الخاصَّة والإستمتاع بالمدنيَّة ومنتوجاتها، فهو عكس الفلاح العربي عامة والمصري خاصَّةً، الذي يُهمِل نظافته واهتمامه بنفسه، حتَّى وإنْ كان جورجي زيدان يرجع ذلك إلى جهل المرأة العربيَّة، التي يُحمِّلها مسؤولية العناية بزوجها الفلاح « فالفلاح الفرنساوي بسيطٌ في لباسه وأخلاقه، ومهما يكن من فقره فإنَّك تجده نظيف الثوب، نظيف الفراش، يأكل على المائدة بالشوكة والسكينة بترتيبٍ ونظافةٍ. فلا تستنكف إذا دخلت بيته من أنْ تجلس على مقعده، وتأكل من طعامه،

1- عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ج2، ص، 288.
2- أبو عمرو عثمان بن بحر الجاحظ، (255-150) رسائل الجاحظ، ج1، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، 1384هـ /1964م، القاهرة، ص ص، 69-70.
3- جرجي زيدان، رحلة الى اوروبا، مصدر سابق، ص، 37.

وتشرب من كأسه، وليس كالفلاح المصري، ولا سبيل إلى إصلاحه إلا بتعليم المرأة وتثقيفها وهي المُدرِّبة لكلّ شيءٍ »[1].

و"الآخر" مزارعٌ وعاشقٌ للعمل الزراعي، فإقباله عليه تعبيرٌ عن هوية في العمل، فالعمل أصبح انتماءً وتمكيناً للذَّات من الوجود، وهو أيضاً صراعٌ مع الطَّبيعة ومُكوِّناتها، حتَّى إخضاعها وترويضها، فتحوَّلت إلى وسيلة طيِّعة تتلاءم مع إرادة الإنسان وتستجيب لطموحاته وسيطرته « حاصل الأمر وغايته، إنَّنا مُنذ دخلنا هذه البلاد بأسرها لم نَرَ موضعاً خالياً من الغرسة والحراثة »[2].

ويخضع الإهتمام الزراعي للقواعد العلميَّة والطرق الفنيَّة التي تستخدم التقنيَّة في تحسين الإنتاج وتوليد السلالات الزراعيَّة، يُضاف إلى ذلك الجوانب الفنيَّة والإبداعيَّة في غرس الأشجار، حيث يمنح منظرها وطريقة غرسها راحة نفسيَّة وبُعدًا جمالياً « ولهم في غرس هذه الأشجار التي في البراري ترتيبٌ وتصنيفٌ عجيبٌ، في غاية من الإتقان، فيجعلونها صفوفاً متساوية وخطوطاً متوازية، لا ترى واحدة خارجة ولا بارزة عن أختها في الصَّف »[3].

ولم تنفرد دولة دون أخرى بالاهتمام بالجانب الزراعي لما يُقدِّمه من منفعةٍ اقتصاديَّةٍ واجتماعيَّة، بل تتنافس جميعها في استحداث أراض زراعيَّة وتقوم بإجراء البحوث والدراسات الرائدة قصد تطوير الوسائل والأنواع وأعطت هذه الأبحاث في المراحل الأولى نتائج تمكِّن من التَّعرف على أنواعٍ جديدة من المحاصيل الزراعيَّة، و على المناخ والتربة المناسبة لها ، وكانت البحوث العلمية مِفتاحاً لحلّ الكثير من الأزمات الزراعيَّة، حيث أسّست مؤسسات بحثيَّة متخصِّصة مهمتها دراسة المشاريع وتقديم رؤى استشرافيَّة قصيرة وبعيدة المدى لتحسين القدرات الإنتاجيَّة الصناعيَّة والزراعيَّة وغيرها « والبحث العلمي هو سرّ تقدم الصين... فقد نجحوا في تنظيم مؤسسات ومراكز البحث العلمي ووضعوا لكلّ منها أهدافاً محدّدة وبرنامجاً زمنياً »[4].

وتجاوز "الآخر" المرحلة الفلاحيَّة التقليديَّة التي تستند إلى الوسائل البدائيَّة والإنبات العشوائي إلى الزراعة العلميَّة التي تتبنَّى النظريات العلميَّة الصادرة عن نتائج التجارب في المخابر العلميَّة، فحقَّقت بذلك اكتفاء ذاتياً وتنويعاً في المحاصيل والمنتجات، فأنتجوا نماذج جديدة من

1- جرجي زيدان، رحلة إلى أوروبا، مصدر سابق، ص، 39.
2- سليمان بن صيام، أحمد ولد قاد، محمد بن الشيخ الفغون القسنطيني، ثلاث رحلات جزائرية إلى باريس، مصدر سابق، ص، 32.
3- محمد بن عبدالله الأندلسي التطواني، رحلة الصفار إلى فرنسا، مصدر سابق، ص، 142.
4- رجب البنا، رحلة إلى الصين، مصدر سابق، ص، 103.

عمليات التهجين والتحديث « ولأهل الصين اعتناءٌ زائدٌ بأمر الزراعة والفلاحة حتَّى أنَّه لا يوجد نوعٌ من أنواع البقول أو الفواكه أو غير ذلك من المزروعات الموجودة في العالم إلّا عندهم خبرة بزراعته »[1].

والعمل المُرتجل المؤسس على العشوائيَّة والصدفة منبوذ ومرفوض في المنظومة الفكريَّة "للآخر"، فالتخطيط من المنهجيات المعتمدة في العمل لتحقيق مردوديَّة قوية وفعَّالة تمنح للدولة إمكانات المنافسة الحضاريَّة، وتجعل منها قوةً ذات استقلاليَّة ليكون لها النفوذ والسلطة، ولذلك تخضع جميع القطاعات إلى النظريات العلميَّة والمعرفيَّة « وأهل باريز موصوفون بذكاء العقل وحدَّة الذّهن ودقَّة النظر، ولا يقتنعون في معرفة الأشياء بالتقليد، بل يبحثون عن أصل الشيء ويستدلون عليه ويقبلون فيه ويردون من اعتنائهم بذالك أنَّهم كلهم يعرفون القراءة والكتابة »[2].

وساعد مناخ الأمن والاستقرار واحترام الإنسان وتقدير إمكاناته وتشجيعه على ظهور المبادرات والإقدام عليها، لأنَّ الاستثمار في الرَّأس المال البشري يفرض احترام الاجتهاد وتقويم النتائج وفق مبدأ التجربة العلميَّة الذي يؤدي سواء إلى النجاح والفشل، فتثّمن النجاحات وتحلِّل وتدرس أسباب الإخفاقات، حتَّى تساوى الجميع من حيث القاعدة الأساسيَّة في التقييم، وتماشياً مع هذه القواعد اندفع الباحثون إلى التنافس في الإبداع والإبتكار، فانعكست نتائج بحوثهم ودراساتهم على مُختلف مناحي الحياة، فبات الإنسان في رخاءٍ وأمنٍ، بفضل قيمة العمل ودقَّة التشريع الذي قنّن كلّ الميادين ولم يدعْ قطاعاً إلّا ووضع له ما يناسبه من نُظمٍ وقوانين «فكم من سرورٍ واندهاشٍ للأعين إذا، عندما نرى هذه الأمَّة الفرنساوية تتموج على بعضها كقصةٍ واحدةٍ، دون نزاعٍ في جزئياتها ولا انقسامٍ في كلياتها سابحة في بحار الأمن والسلام، بدون خوفٍ من واثب أجنبي، أو حاسد غادر، راتعة في مراتع الغنى والثروة بدون حذر من وحش مفترس أو جار مختلس، رافلة بأذيال الحرية الكاملة بدون خشية من التعثر بأشواك سيادة بربرية أو سلطة ضارية، نائمة في سرير الحياة... أو انتشاب نار خيانة لابسة ثياب الدين والدنيا»[3] .

وتكديس المنتجات ومظاهر الرفاهيَّة، تشكّل بالنسبة لـ"الأنا" أهم مظاهر الحياة العملية، فالمنتجات تجسِّد قيمة العمل وأنواعه وأخلاقه ونظمه، فالأعمال متنوعة لم تقتصرْ أو ترتبطْ أو تتقيَّدْ بقطاعٍ دون غيره، وكان لهذا التنوع أثرٌ بالغٌ في التنوع، فأصبحت القطاعات مُتكاملة من

1- علي أحمد الجرجاوي، الرحلة اليابانية، مصدر سابق، ص، 102.
2- محمد بن عبدالله الأندلسي التطواني، رحلة الصفار إلى فرنسا، مصدر سابق، ص، 197.
3- فرنسيس فتح الله المرَّاش، رحلة باريس 1867، مصدر سابق، ص، 44.

ناحية المواد الأوليَّة والإكتفاء المحلي الذي يضمن الاستقلاليَّة وعدم التبعيَّة، أمَّا أخلاقه فهو عملٌ منظمٌ، فعَّالٌ وناجعٌ، يستَّمد قوته من البحث العلمي والدراسات الإستشرافيَّة التجريبيَّة والتطبيقيَّة التي تؤكد على جودة المنتوج وغزارته، ويخضع هذا العمل إلى تشريع مضبوط ودقيق يضمن الحقوق ويفرض الواجبات، وهكذا تحوَّل فضاء "الآخر" إلى جنَّة دنيويَّة تنتفي فيها كلّ مظاهر الحاجة والظلم « رأيت الغنى مُكدساً في واجهة الحوانيت وفي خدود الأطفال، وفي قبلات العشَّاق في الشوارع »[1].

بالإضافة إلى النظم التشريعيَّة والإرادة الذاتية في تحقيق الريادة الحضاريَّة وقيادة النهضة العالمية، فقد تجاوز "الآخر" حدود استغلال الموارد الطبيعيَّة والمالية إلى الإستثمار في الأفكار والطاقات الأجنبيَّة لما تتمتع به من قدرات علميَّة وإبداعيَّة عجزت دولها في استغلالها وتوجيهها الوجهة العقلانيَّة اللائقة بقدراتها، فقد استقطب "الآخر" التنوَّع والتعدُّد من خلال تشجيع الكفاءات الأجنبيَّة على الإستقرار والعمل مقدماً الإمكانات والمكافآت، فكان الإبداع والانجاز الباهر « تنجلي في نيويورك كلّ الصفات الدَّاهشة... شعبٌ مزيجٌ مختلف النزعات والمذاهب والأديان، حضارة أمريكيَّة حيَّة وشعباً أمريكياً نشيطاً »[2].

وللضرورة الحضاريَّة انفتحت الفضاءات الغربيَّة على الاختلاف، بصفته استثمارًا في التنوُّع والتعدّد الذي يثري المنظومة الوطنيَّة ويدفع بها نحو التقدم والنهضة، فحتَّى الدول التي أغلقت حدودها خوفاً على الهوية أو من الصراعات الأيديولوجيَّة، اضطرَّت في النهاية إلى الإنصياع لدواعي العولمة والإنفتاح على "الآخر". ففي ظلّ التطور الهائل في وسائل الاتصال وسرعة انتقال المعلومات والأفكار، يُصبح الإنفتاح الإرادي على مُنجز "الآخر" والاستفادة منه، أخذًا وعطاءً أفضل من الإنفتاح الحتمي والإضطراري الذي تفقد معه "الأنا" حريتها في الإنتاج أو الممانعة وتتحوَّل معه إلى أداة هامشيَّة ووعاءٍ استهلاكي « هكذا تحوَّلت الصين من مجتمعٍ مُغلق إلى مجتمع مفتوح داخلياً وخارجياً... عقول الناس أيضاً أصبحت مفتوحة للفكر الجديد ولديهم رغبة في التطور »[3].

ونتج عن هذا الإنفتاح إغراق الأسواق بالبضائع والسلع المتنوعة، وتحوَّل العالم إلى سوق مفتوح بعضه على بعض، لا مكان فيه للمستهلك السلبي والكائنات الهامشيَّة، وتحوَّل العامل في بعض الدول إلى آلةٍ الكترونيَّةٍ لا تعرف التّعب، حيث تضاعفت المجهودات لزيادة الإنتاج

1- محمود أمين العالم، البحث عن أوروبا، مصدر سابق، ص، 8.
2- فؤاد صروف، مشاهد العالم الجديد، مصدر سابق، ص، 19.
3- جمال البنا، رحلة إلى الصين، مصدر سابق، ص، 27.

وتحسين جودته حتَّى يتماشى مع معايير المنافسة الدولية « بدا لي الياباني وكأنَّهم جميعاً... سوبر بشر لا ينسون أي شيء ولا يتركوا أي قضية للصدفة أبدًا ويخططون لمائة سنة قادمة»[1]. كما نتج عن التنافس وكثرة الإختراعات ظهور قيمة التميُّز في الإنتاج والإختراع، وأصبحت الجودة ودقَّة الإنتاج هي المعايير المتحكِّمة في التسويق، وتقلَّصت شروط الإنتاج إلى شرطيْن أساسيْن هما جودة المنتوج وانخفاض سعره، وفي هذا السياق تميّز الألمان وانفردوا بالجودة حتّى ارتبطت الصناعة الألمانيَّة بهذه القيمة « كنت أعرف أنَّ الكثير من الدقَّة الألمانيَّة، حتَّى قبل زيارتي لألمانيا، وزدت احتراماً لها بعد زيارتي لتلك البلاد... والدِّقة والتنظيم كانا مظهريْن طبيعيين للعمل في ألمانيا »[2].

أمَّا الإنجليز فهم فئة العمل الصامت الذي يعمل ويُنتج دون إشهارٍ أو دعايةٍ، ملتزم بطبيعة المجتمعات المحافظة التي تعمل في سرية وكتمان ولكن وفق معايير العلم والمعرفة « ومن طبع الإنكليز عموماً التهافت على الشهرة والنباهة بين أقرانهم... ولاسيما في أسباب المعارف والعلوم »[3].

لقد أحاطت "الأنا" في مقاربتها لقيمة العمل عند "الآخر" بكلّ الجوانب والمؤشرات المتصلة به، سواء من الناحية التشريعيَّة أو الإرادة الذاتيَّة، وأكدت أنَّ العمل أصبح عقيدة ورأس مال ومفتاحاً لكلّ تقدمٍ وتطورٍ، ويمكن أنْ نوجز تصورات "الأنا" حول العمل في محطات ثلاث هي:

1- استطاع "الآخر" بفضل العمل أنْ يُهيمن على الحياة ويُخضع الطبيعة لقانونه ويجعلها أرضيَّة لمشاريعه ومصدرًا لراحته وسعادته « والحاصل أنهم - دمرهم الله- يستعملون أشياء تُدهش، سيما من رآها فجأة وربما اختلَّ مزاجه من أجل ذلك... كيف تحيَّلوا على إصلاح دُنياهم، حتَّى أدركوا منها مُناهم واستعملوا لذلك قوانين وضوابط »[4].
2- بعد مشاهدة "الأنا" ومعاينتها لـ "لآخر" في عمله وطريقة إنتاجه، قارنت بينه وبين العالم في فضائها، وخلصت إلى رؤية تشاؤميَّة سوداويَّة مفادها أنَّ أوضاع "الأنا" إذا استمرت على المنهجيَّة الحالية، فإنَّ الفجوة سوف تتعمَّق بينهما « وإذا ظلَّت إفريقيا على حالها من التأخر، ستصبح المسافة بينها وبين أمريكا، كالمسافة بين الإنسان والقرد»[5].

1- يوسف القعيد، مفاكهة الخلان في رحلة اليابان، مصدر سابق، ص، 24.
2- نقولا زيادة، حول العالم في 76 يوما، مصدر سابق، ص، 210.
3- أحمد فارس أفندي، الواسطة في معرفة أحوال مالطة، مصدر سابق، ص، 120.
4- أبو الجمال محمد الطاهر بن عبد الرحمن الفاسي، الرحلة الإبريزية إلى الديار الإنجليزية، مصدر سابق،19
5- مصطفى محمود، من أمريكا على الشاطئ الآخر، مصدر سابق، ص، 38.

3- إنَّ أخلاق "الآخر" وهو يُمارِس عمله تتقاطع كثيرًا مع مبادئ الشريعة الإسلاميَّة وأخلاق الإسلام في العمل، من حيث الحَّث على الدِّقة والإتقان والتضحية، وهي أخلاق الفطرة التي لا ينقصها سوى التوحيد « ويود لهم الإنسان باعتقادهم ذلك وحُسن أخلاقهم ومسكنتهم، أن لو كانوا على الطريقة المستقيمة، فإنَّهم أحسن أهل جنسهم أخلاقاً وأكثرهم مسكنة والله يهدي من يشاء إلى صراطٍ مُستقيمٍ »[1].

1- محمد الغساني الأندلسي، رحلة الوزير في افتكاك الأسير، مصدر سابق، ص، 92.

التسامح وثنائية الوطني والكوني

" Enfin cette tolérance n’a jamais excité de guerre civile; l’intolérance a couvert la terre de carnage" (1)

من أكثر المصطلحات تداولاً في الفكر الأوروبي مُنذ عصر النهضة، مفهوم التسامح (tolérance) وهو مفهوم ارتبط أساساً بالعقائد الدينيَّة وتطرَّف بعضها ورفضها للاختلاف كقيمة عقليَّة إنسانيَّة، وبصرف النّظر عن التطور الدلالي للكلمة معجمياً وانتقالها من الدلالة البسيطة (حمل وتحمَّل) ثم الإنتقال إلى المعاني الأخرى المُختلفة والتي منها (التحمُّل في عناء) و(الصبر) ليستقرَّ بعد الثورات الدينيَّة على قبول المُختلِف(2). ويقصد به من الناحية النظريَّة قبول "الآخر" باختلافاته الدينيَّة والعرقيَّة والسياسيَّة وغيرها، بالإضافة إلى عدم إرغام الآخرين وإكراههم على استبدال هوياتهم وخصوصياتهم الثقافيَّة والتماهي في عرقٍ أو دينٍ أو نمطٍ ثقافي محدَّدٍ تحت أيّ سلطة أو قناع مهما كانت مبرراته.

والتسامح مواقفٌ وتضحيات للنُّخب الفكريَّة والفلسفيَّة في الغرب، وكتابات ومقاربات ورسائل في التسامح تُنادي وتؤكد على أنَّ التسامح من حقوق الإنسان الأساسيَّة والفطريَّة التي تتطلَّب وتستدعي دفاع الجميع، ففي الدفاع عن الاختلاف حمايةٌ وتحصينٌ للنّفس من القهر والرقابة والإكراه، وفي ثقافة الاختلاف تتجلَّى الإرادة في تقبُّل الآراء المختلفة والمواقف المتنوعة والمتناقضة والسلوكيات المتباينة وغيرها، ويرتبط الاختلاف أيضاً بقبول التعدد والتنوُّع وهو المبدأ الذي نادت به المنظمات الثقافيَّة الدوليَّة.

التسامح هو قبول الآخر/المُختلِف، ويأخذ الاختلاف أشكالاً متعددة منها ما ارتبط بالجوانب المادية والحسيَّة كاللَّون واللُّغة والدِّين أو ما تعلَّق بالجوانب المعنويَّة كالأفكار والأيديولوجيات، وقد اعتبر رجال الفكر والقانون في الغرب أنَّ معايير العِرق واللّون والدّين والإنتماء الفكري والسياسي والطبقة الاجتماعيَّة والجنس هي موضوع قبول الغيريَّة « والتسامح لا يعني كذلك : قُبول الظلم الاجتماعي أو تخلي المرء عن مُعتقداته أو التهاون بشأنها، بل ينبغي التّمسك بها، مثلما على الآخرين التّمسك بمعتقداتهم، ولا يعني الإقرار بحقّ الاختلاف في طباع البشر

1 - Voltaire (1694 - 1778) *Traité sur la tolérance*, (1763) p, 10.
2 - le Robert Français, *Dictionnaire historique de la langue Française*, Le Robert Édition , Paris, 1995, tome 2, p, 2127.

ومظهرهم وأوضاعهم ولغاتهم وسلوكهم وقيمهم فحسب، ولكن مع تأكيد الحّق في العيش بسلام، وذلك يعني عدم فرض الرأي على الغير ونبذ الدوغماتيَّة والاستبداديَّة »[1].

والتسامح كفكرةٍ وسلوكٍ لا يتناقض مع التعددية الثقافيَّة والتنوع الديني والاثني، ويَعتِبر فلاسفة ومفكرو ثقافة الاختلاف إنَّ الحضارات في تكوينها هي جملة من التراكمات المعرفيَّة المتنوعة التي تأسَّست وفق معايير التكامل بين الشعوب على اختلاف توجهاتهم وعقائدهم وألوانهم، وبناءً عليه فإنَّ الظلم واللَّامساواة مظاهر تتنافى مع قيمة التسامح، لأنَّ حِرمان الناس من حقوقهم وإبخاسهم حقّهم وعدم الإقرار بمجهوداتهم وخصوصياتهم من الأسباب الأساسيَّة التي تُغذي النزاعات وتُوَّلد الأحقاد والتوترات التي تؤدي إلى التَّعصب والتطرف « إنَّ عالماً يفتقِر إلى العدل، إلى الإعتراف بالآخر وبحقه في امتلاك خصوصية خاصَّةٍ به، وفي تقرير مصيره، سواء كان هذا الآخر فردًا أو أقلية دينيَّة أو عرقيَّة أو كان شعوباً وأمماً، عالم مبني أصلاً على الظلم، على اللاتسامح. وبالتالي فلا معنى لرفع شعار التسامح ضدَّه إلَّا مقروناً بالعدل الذي ينطلق كما قلنا من توفير حقّ الغير...»[2] .

ويُعطي التسامح للمجتمع القابليَّة للتجديد الدائم والمستمر من خلال الإستفادة والإستثمار في التعدد والتنوع، فتتلاقح الأفكار وتتجدَّد وتتنافس، فينتج عنها منظومات ثقافيَّة وسوسيولوجيَّة جديدة تتعاون وتتكافل وتحارب التّعصب والانغلاق.

وبعد معاينة "الآخر" ومشاهدته تمَّ التعامل والإحتكاك به، استطاعت "الأنا" أنَّ تُميّز بين مجموعة من المفاهيم والمُصطلحات، من أهمها التسامح والوطنيَّة والتعصب والعنصريَّة، ففيما يتعلق بالتسامح فقد أجمعت الرحلات على أنَّ شعوب "الآخر" عموماً متسامحة، تتقبَّل الاختلاف والمُغايرة على الرَّغم من تمسكها بخصوصياتها الثقافيَّة وهويتها، وأتت شعوب روسيا في هرم التسامح وقبول "الآخر" « ولكنِّي أشهد أنَّ الشّعب الروسي من أطيب شعوب الأرض، إنْ لم يكن أطيب الشعوب: صادقٌ، مستقيمٌ، لا عقد ولا إلتواء، تواقٌ للصداقة، وفيٍّ لها، شجاعٌ مضيافٌ، رقيقُ الشعور عاطفي...»[3].

ويغلب على جميع طبقات المجتمع الروسي حسن معاشرة الغريب والأجنبي، فالنظام السياسي كرَّس ضمن مبادئه الأساسيَّة، قانون الأخوة الإنسانيَّة، التي لا ترتكز على الدعائم التقليديَّة

1- عبد الحسين شعبان، فقه التسامح في الفكر العربي- الإسلامي، الثقافة والدولة، دار اراس، ط2، اربيل، 2011، ص، 8.
2- محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998، ص، 32.
3- جمال الفرا، ثلاث سنوات في بلاد لينين، مصدر سابق، 49.

المُثيرة للعصبيَّة والعنصريَّة، فتأسَّست شخصيَّة الروسي على احترام الغيريَّة «اعلم أنَّ عادة الروس وأخلاقهم الكرم والإنفاق وحُسن معاشرة الناس، خصوصاً من مدة ما تقدموا في التَّمدن والعلوم »[1]. ولم تنفتح الشخصيَّة الروسيَّة على "الآخر" المُختلف في مقامات السياحة العامة والزيارات السريعة، بل على المغايرة في تجلياتها العظيمة، ذلك أنَّ أغلب الرحَّالة كانوا طلبة في الجامعات والمعاهد السوفياتيَّة، فمقامهم كان طويلاً يمتدُّ لسنوات طويلة من الدِّراسة، فكان هذا التواجد والحضور كافيا لإطلاق الأحكام وتقييم سلوك الإنسان الروسي من حيث التسامح والعنصريَّة « ويشهد المرء في موسكو العديد من أبناء البلاد النامية، ولاسيما من القارة السمراء، قدموا للدراسة وبعضهم يتدربون في معاهد الحزب الشيوعي الخاصَّة... والمعروف أنَّ كثيرين من رجال الحكم اليوم في البلاد الناشئة ولاسيما إفريقيا، تخرجوا من جامعة ((لومومبا)) في موسكو »[2].

ويتعدَّى الإنفتاح حدود مدرجات الجامعات وقاعات الدِّراسة ليشمل الحياة بصفةٍ عامةٍ، فقيمة التسامح تتجلَّى في المُعاملات التجاريَّة والسلوكيات العادية، فلمْ تكتشف "الأنا" مُطلقاً مظاهر العنصريَّة سواء اللفظية أو الجسديَّة، بل أدركت بوعي الروسي في احترام المُختلف مهما كان شكله أو لونه أو لغته ودينه « إنَّ الهدية الحقيقيَّة التي أحسست أنَّها لا تُقدَّر بقيمة هي تلك المُعاملة البالغة الرِّقة التي تتعامل بها البائعة معي، ومع غيري من الذين دخلوا المحل في الوقت نفسه »[3].

والحقيقة أنَّ فضاء "الآخر" تعبيرٌ صريحٌ عن مناخ التسامح، فهم يحترمون المغايرة ويُخضِعون أنفسهم للقوانين ذاتها التي تحكم الأجانب، ويمنحون للغرباء الإمتيازات والحقوق نفسها التي يتمتعون بها دون تمييزٍ أو تفريقٍ « والحرية التي يستمتع بها الإنجليز، يستمتع بها الأجانب في بلادهم، بلاد الإنجليز لا بلادهم... رأيت في Humanity إثنين ملوَّنين يخطبان... كلاهما كان يُذكِّر أوربا بأن كلّ ما تنعم به معصورٌ من دمّ الإفريقيين والآسيويين... ودموعهم ووبترولهم وخيراتهم وأنهارهم وقنواتهم وكلّ ما عندهم... اختطفته أوربا نهباً.. وسلبته تجبرًا.. سرقته في غفلتهم.. الحقيقة كان الإنجليز يسمعون هذا في رحابة صدر.. وحدث أنْ احتدَّ أحد الواقفين ولكنه ما لبث أنْ اقتنع بل أعلن تأييده للخطاب!..»[4].

1- الشيخ الطنطاوي، رحلة الشيخ الطنطاوي إلى البلاد الروسية، مصدر سابق، 185.
2- جمال الفرا، ثلاث سنوات في بلاد لينين، ص، ص، 26-27.
3- عبد الفتاح رزق، مسافر على الموج، مصدر سابق، ص ص، 60-61.
4- أحمد فؤاد، رحلة الشرق والغرب، مصدر سابق، ص ص، 80- 81.

والإنسان الغربي اجتماعيّ عموماً، يقبل الغريب والأجنبي ويحترم خصوصياته الثقافيَّة، ما لم يكن في ذلك مساسٌ بهويته ومكونات شخصيته، ولكنّه في الغالب يتمتع بثقافة الاختلاف ويجسِّدها في معاملاته « في أهل الغال بشاشةً وبشرًا واستئناساً ويسرًا، مع الطباع الكريمة والأخلاق الفاضلة النبيلة ولهم بالغريب حفاوةٌ وأيّ حفاوة، فهم يتهالكون على خدمته والإجتهاد في مرضاته من غير أنْ تكون لهم غاية في ديناره وخُلاصة القول إني عهدت فيهم تلك السجايا البدوية العربيَّة الفاضلة التي تتجلَّى مظاهرها في الأرياف والخلوات أكثر منها في المدائن والأمصار»[1].

ويرى الصَّفار ومُحمَّد الغساني والفغون وغيرهم من الرحالة المغاربة إلى فرنسا، أنَّهم على الرَّغم من لباسهم، للِّباس المغربي التقليدي ووضعهم الطربوش على رؤوسهم، إلَّا أنَّهم لم يشعروا مطلقاً بالعنصريَّة، على الرَّغم ممَّا يثيره منظرهم وهيئتهم من فضولٍ لدى العامة، فسياق المُعاملة لم يجنح أبدًا نحو التمييز العنصري « ورأينا في الطريق من المدن والقرى وما فيها من الأعاجيب، وما لقينا من أهلها من الملاطفة والأدب وحسن المُلاقاة من عظمائها وكبرائها ما لا يحمل هذا الكتاب وصفه، حتَّى وصلنا إلى باريز، فإذا هي مُدن من أعظم مدن الدنيا وأحسنها زينة وبهجة، جديرة أنْ تُسمى حاضرة المشرق والمغرب ويكلّ عن وصفها كلّ لسانٍ معرب »[2].

والمُلاطفة والحوار من آداب "الآخر" فهي وسائله في التعبير الحضاري والرِّضا بقبول المُختلف، لأنَّ الغيريَّة مرآة للذات ودلالة على الرَّغبة في الاستفادة من التنوع الثقافي، ولذلك يُحظى الغريب بالترحاب، ففي ذلك تجليات لفكر الأنوار وفلسفة الغيريَّة « ولقد لقيت من أهله (يقصد سكان هضبة الذهب (côte d'or) من اللطف والإيناس، وإكرام الغريب، والإقبال عليه والحفاوة بشأنه، ما كان ينسني باريس ومعرضها العام »[3].

وقد تتمكَّن فكرة التسامح، كثقافةٍ وسلوكٍ من الوعي فتصبح جزءً من مكونات الشخصيَّة، تتعايش مع المختلف وتستفيد من التعدد في أشكاله المُختلفة، وهذا لا يتنافى مُطلقاً مع حبّ الوطن والشعور بالوطنيَّة، كأساس مركزي للإنتماء والهوية، فحبّ الوطن والتغني بأمجاده يشكِّل مشهدًا من مشاهد الهوية، لذلك ينتمي "الآخر" إلى ثقافة وأيديولوجيا وعرق ضمن حيِّز جغرافي يكون وطنيته وانتماءه المكاني المشبع بالمحمولات التاريخيَّة « الوطنيَّة في بلاد أوروبا

1- أحمد زكي، السفر إلى المؤتمر، مصدر سابق، ص، 158.
2- محمد بن عبدالله الأندلسي التطواني، رحلة الصفار إلى فرنسا، مصدر سابق، ص، 271.
3- أحمد زكي، الدنيا في باريس، مصدر سابق، ص، 55.

التي أُتيح لي زيارتها إلى الآن وهي ايطاليا وفرنسا وانجلترا، فهي التي جعلت هذه البلاد ذات سطوة وبأسٍ شديدٍ، فإنَّهم ينظرون إلى من يخدم الوطن باعتبار أعماله العموميَّة المُفيدة للبلاد ويجلون ذكره على الدوام من غير أنْ ينظروا مُطلقاً إلى أعماله الشَّخصيَّة وأموره الداخليَّة »[1].

ومن الخصوصيات المُرتبطة بحبّ الأوطان، الرَّغبة في التضحية في سبيله، والتَّضحية بالنسبة للكثير من الأمم المُتقدمة، لا تنحصر في حمل السلاح والذود عن التراب والمقدسات، بل في التفاني في العمل وإتقانه والإيمان برسالة الوطن في ريادة وقيادة الحضارة العالميَّة، وقد يكون "الآخر" الياباني من الذوات التي جمعت بين الصفات الماديَّة والمعنويَّة في حبّ الأوطان والتضحيَّة في سبيلها « والموت عندهم (اليابانيون) في سبيل حبّ الوطن أشهى من الماء العذب في الهجير وصوت المدافع لديهم ألذّ في أسماعهم من رنات المثالث والمثاني وشجى الأغاني والدّماء المُلطخة بها أجسامهم أبهى في نظرهم من الديباج وفاخر الثياب »[2].

ومظاهر الوطنيَّة كثيرة، لا ترتبط بالتضحيَّة كقيمة أخلاقيَّة ودينيَّة ووطنيَّة، فقد تتجاوزها إلى التباهي بالمنجزات الوطنيَّة والافتخار بالتاريخ الوطني والمكانة الدوليَّة، فكلّ المنتوجات تُمثِّل الهوية بعلاماتها الصناعيَّة المميزة، فهي رموز للوطنيَّة والسيادة والتّمكن « والغالب على جميع هذه الطبقات (طبقات المجتمع الإنجليزي) حبّ الوطن والمباهاة بما عندهم من الصنائع والأحكام والإذعان للقوانين التي بنيت عليها معاملات دولتهم ودواوينهم »[3].

ويُشكِّل الإغتراب عن الأوطان مظهرًا من مظاهر الإنتماء، فالإحساس بالرَّغبة في العيش في الوطن والعمل فيه من مظاهر الوطنيَّة، ولذلك كان التعبير الفنِّي والأدبي صورة صادقة لتمظهر الإحساس بالحنين والشوق للتربة الوطنيَّة، وتجسيدًا للمكانة التي يحتلها الوطن في الوجدان، وقد نبع حبّ الوطن عندهم من توفير البلاد لمنظومات فكريَّة وتشريعيَّة، تضمن الحقوق وتفرض الواجبات، فنَمَا الإحساس بالوطنيَّة بعد تحقيق العدالة والمساواة، فأصبح المواطن يرى نفسه وطناً، لا يستطيع الإنفصال عنه، فهو يلازمه في السلوك والفكر والعاطفة « من خصوصيات الإنكليز فإنَّهم أيان يتغربوا يظلوا لهجين بذكر بلادهم وما فيها من المحاسن واللذات، وقد رأيت كثيرًا ممن سافروا منهم إلى بلادنا والى مصر والغرب وباريس وغيرها فأثنوا على تلك البلاد

1- أحمد زكي، السفر إلى المؤتمر، مصدر سابق، ص، 87.
2- علي أحمد الجرجاوي، الرحلة اليابانية، مصدر سابق، ص، 170.
3- أحمد فارس أفندي، الواسطة في معرفة أحوال مالطة، مصدر سابق، ص، 113.

بشيءٍ وافق طباعهم منها، إلَّا أنَّهم عند ختم الكلام يقولون لا شيء مثل أنكلترة القديمة، وإنَّما يصفونها بالقدم لعدم تحول أحوالها وتغير عاداتها »[1].

أمَّا مقومات الوطن ورموزه السياديَّة، فهي كثيرة، ومن أهم قيمها السامية والمقدسة اللغة، فاللغة عند "الآخر" ليست وسيلة اتصال وتواصل بقدر ما هي وطن بدلالاته الكبيرة والعميقة، وهي تُمثّل أكبر مظهر للانتماء والهوية، فـ "الآخر" وهو يتكلم لغته ويستخدمها يشعر بانتمائه لوطن بعينه، له خصوصياته الثقافيَّة وهويته الخاصّة التي تُميّزه عن غيره وتمثّل ثقافة الاختلاف في فكره ووعيه « وحُبّهم لوطنهم ولأنفسهم ولأبناء جنسهم أمر لا يكيَّف، مثال ذلك أنَّ الرَّجل منهم إذا كان يعرف لغة غير لغته الأصليّة فلا يتكلم بها إلّا عند الضرورة القصوى، وإذا رأى منك أنَّك تعرف من الإنكليزيَّة مبادئها أخد يخاطبك بها ويجتهد في منعك من مكالمته باللغة المشتركة بينك وبينه لأنَّها غير إنكليزيَّة »[2].

ولقد استطاعت "الأنا" أنْ تُميز في انتقالاتها في الفضاءات المُختلفة، لعوالم "الآخر" بين الوطنيَّة الطبيعيَّة التي تكون في الغالب فطريَّة تتجلَّى في التعبير عن الإنتماء إلى وطن وهوية، وبين الوطنيَّة المتطرفة والمتعصبة التي تدفع نحو العنصريَّة ورفض الاختلاف وبالتالي رفض الغيريَّة والمثاقفة، وهي نتيجة التَّمركز حول الذات.

ومن نماذج العنصريَّة العمياء إنكار الإسبان مثلاً للمنجزات العربيَّة والإسلاميَّة في الأندلس، فما زالت المركزيَّة الغربيَّة تنفي الحضور الفاعل للحضارة العربيَّة والإسلاميَّة، في محاولة لطمس كلّ معالمها وتقزيم دورها في البناء الفكري والعمراني « إلى اليوم لم يزل في الغربيين أُناس يصعب عليهم الاعتراف بمزيّة العرب (الأندلسيين) بباعثٍ من بواعث النفوس اللئيمة، فلا يكادون يصدقون حتَّى بما ورد عن هذه الأمّة في كتبهم دع كتبها من أعمال هذه الحضارة الغربيَّة، وما ذاك الأثر الضئيل الباقي من عاديات الأندلس العربيَّة، إلّا برهان جليٌّ على ما كان هناك من عدلٍ شاملٍ، وعقلٍ كاملٍ، ونظرٍ نافذٍ، ويد صنَّاع، أربت على عمل من مثلها في سائر البقاع والأصقاع »[3].

وتتميَّز بعض الشخصيات بالانعزاليَّة والنفور من الغريب والأجنبي، رغم ابتعادها الظاهري عن التعصُّب والعنصريَّة، فقد تأسَّست بُنية شخصيتها على الإنعزال والتقوقع حول نفسها وعرقها، ممَّا يحول دون تواصلها مع الآخرين، وبالتالي انتفاء كلّ عمليات المثاقفة والتواصل والتبادل

1- أحمد فارس أفندي، الواسطة في معرفة أحوال مالطة، مصدر سابق، ص، 152.
2- أحمد زكي، السفر إلى المؤتمر، مصدر سابق، ص، 86.
3- محمد كرد علي، غرائب الغرب، ج2، مصدر سابق، ص، 116.

الثقافي والمعرفي، كما أن الشّأن في المُجتمع الياباني، الذي تحوَّل اجتنابه للآخرين إلى عنصريَّة صريحة بعد تصنيفه للأعراق والأجناس وفق معايير اللون والدين والمستوى الحضاري « لكن اليابانيين يعتبرون غير اليابانيين منذ بدء الخليقة أجانب، حتَّى ولو أنَّ الأجنبي قد هاجر إليها قبل مئات السنين. هذا هو الأساس الدَّفين الذي لا يفيد معه أي تفسير اقتصادي... فهي شديدة النفور (اليابان) من الأجانب، حتَّى وإنْ كانوا من الجنس الأصفر الآسيوي ويتدرج النفوذ نزولاً إلى الهنود والباكستانيين إلى الشَّرق الأوسط، فكلّ إفريقيا حيث تبلغ الكراهيَّة ذروتها للون الأسود، بينما يحظى اللون الأبيض باحترام بالغ »[1].

والتَّمركز حول الذات والشعور بالفوقيَّة الحضاريَّة أو العرقيَّة والإقرار بدونيَّة "الآخر" المُختلف تكاد تكون صورة موجودة في المكبوتات وفي لاشعور الإنسان الغربي، حتَّى وإنْ غابت عن السلوك العادي والمعاملات اليوميَّة، إلَّا أنَّها تبقى من المعايير التي يعتمدها في تقييمه لكلّ ما هو مختلفٌ، ويُؤسِّس عليها كلّ صوره النمطيَّة ويبني عليها أفكاره المُسبقه، وقد تُغطِّي هذه العنصريَّة بعناوين موضوعيَّة وشعارات طبيعيَّة، كالوطنيَّة والانتماء والهوية ولكنَّها في الجوهر صورة من صور التمييز العنصري الذي يُقسِّم البشر ويصنِّفهم وفق الدين واللون والحضارة «ومن الأخلاق المشهورة عن الإنكليز أنَّهم مُتكبّرون يترفَّعون عن مُخالطة سواهم من الأمم، وهي تُهمة لا تخلو من حقيقة. إنَّ الانكليزي مُعجب بنفسه، يفتخر بدولته وأمَّته، وينفرد عن سائر الأمم فلا يُزاوجهم أو يختلط بهم إلّا بما تقتضيه المصلحة التجاريَّة أو السياسيَّة... وممَّا يوَّجه إلى الإنكليز من الانتقاد أنَّهم أنانيون يُحبون الإستئثار بالمنافع لأنفسهم، وهو خُلقٌ فطري في الإنسان لا يختص بأمّةٍ دون أخرى، لكنَّه يظهر في الإنكليزي، لأنَّه لا يُبالي أن يظهره ويتمسك به، ولا يهمّه ما يسميه الآخرون أريحيَّة أو نجدة ويُعدّونها من أسمى المناقب، فهو لا يُعرِّض نفسه للخسارة لمنفعة سواه كما يفعل الفرنساويون مثلاً، أو كما يفعل العرب ويُعدّونه من مفاخرهم. ولذلك كان العرب أسرع اختلاطاً بالفرنساويين ممَّا بالإنكليز»[2].

ولا ينفرد جرجي زيدان وحده باتهام الإنجليز بالعنصريَّة والنفور من الأجانب، فيرى الحجوي في رحلته الأوروبيَّة، أنَّ جنس الإنجليز مُعتزٌ بإمبراطوريته وتاريخها، ممَّا يدفعه إلى الإعتقاد بأنَّه من أسمى أنواع البشر، فيتظاهر أحياناً بقبوله للغريب، لكنه يضمر في جوهره عكس ما

1- غالي شكري، الحلم الياباني، مصدر سابق، ص ص، 108-109.
2- جرجي زيدان، رحلة إلى أوروبا 1912، مصدر سابق، ص ص، 98-99.

يظهر « إنَّ الإنجليز لا يُحب زيارة غريب لبلده... ولقد رأيت من الإنجليز عُبوساً تظهر بعده ابتسامة باردة وإنَّ الفرنساويين لأرفق بالمسافر وأبَّشُ من هؤلاء بكثير»[1].

وتُصنف "الأنا" العربيَّة الشعور بالإنفتاح وقبول "الآخر"، فترى أنَّ الفرنسيين من أكثر الأمم انفتاحاً على الغُرباء والأجانب، ذلك أنَّ مبادئ الثورة الفرنسيَّة من حريةٍ وإخاءٍ ومُساواةٍ، تفرض عليهم مُعاملة الناس جميعاً وفقاً ما تُمليه القوانين والشرائع، بالإضافة إلى أنَّ الدستور الفرنسي، يُعاقب كلّ تمييزٍ قائم على أسس دينيَّة أو عرقيَّة أو ثقافيَّة. بينما يتصدر المالطيون قمَّة هرم العنصريَّة، فهم يكرهون العرب والمسلمين في الدَّرجة الأولى « أهل مالطة جميعا يكرهون جنس العرب والمسلمين على الإطلاق... وحيث كانوا يعلمون أنَّ الإفرنج ينسبونهم إلى العرب زادت بغضتهم »[2].

ويعود الصراع في أساسه إلى الحروب الصليبيَّة وتأجيج الكنسية لمشاعر الكراهية ضدَّ الوجود الإسلامي الذي مازالت آثاره بادية إلى اليوم، حيث تتجسَّد في كثرة المساجد والقصور وفي الأصول العربيَّة للغة المالطيَّة وغيرها من الآثار الدالّة على تاريخ العرب في الجزيرة، ودفعت هذه المشاعر والمواقف بالمالطيين إلى كراهية كلّ غريبٍ، سواء كان عربياً أو أجنبياً، وانطووا على أنفسهم « ولعمري لو أنَّ مالطيا افترى على غريب وخاصمه لتألَّبوا على الغريب من كلّ أوب من دون أن يعلموا السبب وهم مائلون بالطبع إلى البطش والفتك، وإنَّ كثيرًا منهم لا يمشون إلَّا ومعهم سكاكين يخفونها في ثيابهم »[3].

كثيرًا ما تختلط مشاعر الوطنيَّة بالعنصريَّة وتنفلت الأفكار تحت مؤثرات التاريخ والصور النمطيَّةَ ومقاربات الأيديولوجيات التي رغم دخولها عوالم النهايات إلّا أنَّها مازالت مؤثرة وفاعلة في صناعة العداوة الوهميَّة من خلال قراءاتها وتأويلاتها للأحداث والمشاهد.

فالإعتزاز بالمآثر الوطنيَّة والتاريخ المحلي، صورٌ للوطنيَّة التي لا تنحرفُ ولا تبتعد عن جوهر الفكر والإعتقاد السليم في الإيمان بالحضارات الأخرى ودورها في التكامل الإنساني، وبالمُختلف ككائنٍ طبيعي له الحَّق في التواجد والإستمتاع بخصوصياته الثقافيَّة والعقائديَّة.

والوعي بالذات والآخر من الوسائل الحضاريَّة والعقلانيَّة لإدراة الثقافة الوطنيَّة وحمايتها من الإنحرافات والإنزلاق نحو العنصريَّة التي تحوِّل "الآخر" إلى عدو، يستوجب المحاربة لإثبات

1- محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي، الرحلة الأوروبية 1919، مصدر سابق، ص، 115.
2- أحمد فارس أفندي، الواسطة في معرفة أحوال مالطة، مصدر سابق، 17.
3- المصدر نفسه، ص، 42.

الوجود « حتَّى يمكن للناس أنْ يُحدّدوا أنفسهم، فإنَّهم يحتاجون إلى آخرٍ، فهل هم يحتاجون أيضاً إلى عدوٍ؟ من الواضح أنَّ بعض الناس يفعلون ذلك. قال جوزيف جوبلز (Josef Gobbles) "أوه يا لروعة أنْ تَكْرَه" وقال أندريه مالرو(André Malraux) "أوه، يا له من شعور بالإرتياح أنْ تحارب أعداء يستطيعون الدّفاع عن أنفسهم، أعداء يقظون". هذه التصريحات متطرفة تعبّر عن حاجة إنسانيَّة مُنتشرة ولكن يتمّ كبتها بوجهٍ عامٍ، وقد اعترف بها إثنان من أعظم عقول القرن العشرين. وقد كتب ألبرت اينشتاين (Albert Einstein) إلى سيجموند فرويد (Sigmund Freud) عام 1933، فقال له أنَّ كلّ محاولة لإنهاء الحرب قد انتهت بفشل ذريع... فالإنسان لديه في داخله شهوة للكراهيَّة والتدمير" وقد وافق فرويد على أنَّ الناس مثل الحيوانات فهم يحلُّون المشكلات باستخدام القوة »[1].

ومهما كانت الشواهد المُنتقاة من التاريخ حاضرة وتُؤوَّل كدعواتٍ للعنف والعصبيَّة والتقوقع والإنغلاق على الذات، تحت عناوين وأقنعة حماية الهوية والمُكوّن الثقافي، وتهويل المشاهد والمواقف المهدِّدة للهوية الوطنيَّة، فإنَّ الحوار والإنفتاح على "الآخر" يبقى من أقوى الآليات وأنجع الوسائل لتحقيق المثاقفة النديَّة، التي تعترف لـ"الأنا" بهويتها وخصوصيتها وتضمن لـ"الآخر" وجوده وتحمي كيانه الثقافي وتُقرّ بمساهماته في البناء المعرفي الإنساني « يُقدم التسامح، بمعناه الأخلاقي، على أنَّه: ((موقفٌ فكري وعملي قوامه تقبُّل المواقف الفكريَّة والعمليّة التي تصدر من الغير، سواء كانت موافقة أو مخالفة لمواقفنا)) وبعبارة مختصرة: ((هو احترام الموقف المخالف)) »[2].

1- صمويل ب. هنتنجتون، من نحن ؟ المناظرة الكبرى حول أمريكا، ترجمة، احمد مختار الجمال، ط1، المركز القومي للترجمة، 2009، القاهرة، ص، 59
2- محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، مرجع سابق، ص، 20.

التعليم وآداب الأكل وصور أخرى

"La politesse est une marque de respect: la nature la donne, l'éducation l'augment" [1]

تتميَّز الأمم والشعوب بخصائص وسمات قد تكون ثابتة فتشكّل جزءً من الهوية ومكوناً من مكوناتها، وقد تكون الصّفة أو الصورة مجرد حادثة عابرة، استقطبتها العين المُبصِرة والناقدة للرحالة العربي وهو سائحٌ يجوب فضاءات الاختلاف، باحثاً عن النماذج والآليات والأسباب التي جعلت من قرينه "الآخر" مُتقدماً ومتحضرًا، مُسخِرًا الطبيعة لخدمته، جاعلاً من ثرواتها ومكوناتها وسائل لتخفيف أعباء الحياة وباعثاً للسعادة ومساعدًا على الراحة.

ولعل الصورة الأولى التي فَسَّرت بها "الأنا" سرّ تقدم "الآخر" وفكَّكت بها خفايا تقدُّمه وتمدُّنه هو التعليم والإستثمار فيه، من حيث أنَّه مَصدرٌ من مصادر النّهضة، والمصدر الأساسي لكلّ معرفةٍ، فدول "الآخر" تُولي التعليم بجميع أطواره ومراحله العناية الكبرى، وتُسخّر له ميزانيةً كبيرةً للإنفاق على المُعلمين وتوفير الوسائل التعليميَّة، وتحتلُّ ميزانيَّة التعليم في بعض الدول المرتبة الأولى، وتتفوّق وزارة التعليم من حيث الإنفاق في الدول المتقدمة على جميع الوزارات حتّى تلك الموسومة بالسياديَّة [2]، ولا تتوقف هذه الدول رغم تقدمها عن بناء المدارس والمعاهد العلميَّة وتجهيزها وتوفير الإطارات المؤهلة لتأطير المتعلمين « ولم يصعد العقل إلى هذه القمَّة العالية إلَّا بدرج المدارس التي لا يفتر تشييدها ولا يكفّ نظامها »[3].

وكانت نجاعة المناهج والطرائق التربويَّة سبباً رئيساً في تقدم الدول الغربيَّة، فألمانيا لم ترقَّ إلى قمَّة الصناعة الأوروبيَّة إلَّا بفضل الفنيين المتخصصين في كلّ فروع الصناعة والزراعة والتعليم، وتأسست الصناعات وفق المعايير العلميَّة والنظريات التطبيقيَّة في المعاهد المتخصصة « إنَّ أول قوة من قوى ألمانيا الحديثة قوة المدرسة... فبعد أنْ كانت المدارس اللاتينيَّة والكليات تخرج في القرون السالفة رهباناً ولاهوتيين نزعت عن التعليم صبغته الدينيَّة فأصبحت مجامع علميَّة لا يتصدَّر فيها اللاهوتيون ولا الفلاسفة واللغويون كما كانوا أوائل القرن الماضي بل

1- Louis-Philippe de Ségur, (1753 -1830) *Pensées et maximes* (1823).

2- يشير تقرير المؤسسة الأمريكية غير الربحية "Social Progress Imperitive" إلى أن الدول الأكثر إنفاقا على التعليم والتي نجحت في تقديم أكبر فرصة لمواطنيها لتلقي العلم في عام 2015، والدول العشرة الأولى حسب درجات الإنفاق هي: كوريا الجنوبية، اليابان، سنغافورة، هونج كونج، فنلندا، المملكة المتحدة، كندا، هولندا، ايرلندا، بولندا.

3- فرنسيس فتح الله المرَّاش، رحلة باريس، مصدر سابق، ص، 45.

التّصدر فيها لرجال العلم والأطباء... ونشأت بالقُرب من الكليات في كلّ مكانٍ مجامع علميَّة ما زالت على ارتقاءٍ ونماء »[1].

وقد آمنت المنظومة السياسيَّة الألمانيَّة أنَّ المعارك الحقيقيَّة هي معارك الأفكار، وهي الحروب التي يجب أنْ يتفوق فيها العقل، فهو الوسيلة الوحيدة التي لا يُمكن أن تفنى آو تُدمر بالأسلحة، وإنَّما يتمّ تدميرها عن طريق ضعف الاستثمار في العلم وعدم توفير وسائل وإمكانات البحث، وإهمال الباحثين وعدم تثمين مجهوداتهم، ولذلك كانت من الأوائل في الاستثمار في التعليم والمعرفة بصفةٍ عامةٍ « يرى العارفون أنَّ تأويل الارتقاء الذي فازت به ألمانيا أتى من اسراعها قبل جميع الأمم في وضع قانون التعليم الإجباري ومن عنايتها بتخريج أساتذة عارفين ما أمكن في جميع فروع التعليم، وبالتعليم فتحت العقول واستوت لقبول الافكار الحديثة فرق شعور الأفراد ومرَّنت قواهم وامتد ذكاؤهم وقويت عقولهم وقلَّ الاختلاف بين الطبقة العالية والطبقات النازلة في المُجتمع وذلك في الأمور الذِهنيَّة فقط، فخرج عاميهم من غفلته وتغفله وصقل ذكاؤه ورقَّ احساسه »[2].

وتتنافس الدول الغربيَّة على وسائل المعرفة من خلال نشر التعليم بين جميع فئات الشعب، وقد حملت رسالة نشر التعليم الكثير من الدول على رفع الإمدادات والاعتمادات المالية المُخصصة للتعليم، حتّى يتمّ تعميمه على كلّ الناس، فقد أدركوا أنَّ ارتفاع التكاليف في الإنفاق على التعليم، سوف يتمّ تداركها بعد تخرج النخب المثقفة الواعية والأيادي العاملة المتخصصة «لم تزل الروس يوماً فيوماً تنافس غيرها من الأوروبيين في العلوم والصنائع، حتَّى تقدّمت في ذلك، ولهم كما قدمنا أكاديميات للعلوم والتصوير والطب وغير ذلك ولهم المدارس العظيمة»[3].

وقد ساهم انتشار الوعي عن طريق التعليم إلى القضاء على الكثير من الآفات الاجتماعيَّة، فالهند تمكّنت من التقليل من حالات الاحتقان الطائفي والمذهبي، من خلال تعليم يُكرِّس في مناهجه مبادئ التسامح وتقبل "الآخر" وثقافة الاختلاف. فالتعليم يُساهم في التعريف بقيم المواطنة وحقوق الآخرين خاصَّةً ما ارتبط منها بالهوية واحترام مكوناتها الأساسيَّة والانفتاح على الثقافات والمعتقدات المغايرة، ولا يتأتى هذا الانفتاح إلّا بتعليم قوي في مناهجه ومقرراته التي يجب أنْ تُنادي باحترام قيم الغيريَّة والاختلاف «ولقد تبين الهنود -بفضل يقظتهم الحاضرة-

1- محمد كرد علي، غرائب الغرب، ج2، مصدر سابق، ص ص، 251-252.
2- المصدر نفسه، ص، 253.
3- الشيخ الطنطاوي، رحلة الشيخ الطنطاوي إلى البلاد الروسية، مصدر سابق، ص، 216.

مدى ضرورة العلم لتقدمهم، وإصلاح عيوبهم الاجتماعيَّة، حتّى الطائفيَّة منها، ولذلك يعملون على نشر المدارس ومضاعفتها في أسرع وقت ممكن »[1].

أمَّا في الغرب الأوروبي، فالنتائج الأولى للتعليم هو انتشار الوعي المتمثل في سلوك العامة من الناس، فهم يحسنون القراءة والكتابة، وهذا ما مكّنهم من مُطالعة الجرائد واستغلال أوقات فراغهم في الأعمال الخيريَّة النافعة أو في كلّ ما يعود بالإيجابيَّة على الذات والوطن « إنَّ العامة في فرنسا يختلفون عن عامتنا في أمور كثيرة، منها أنَّهم أرقى تربيَّةً وأوسع تعلماً، فلا نجد فيهم من لا يحسن القراءة والكتابة »[2].

كما انعكست الثقافة والتعليم على المعاملات التجاريَّة، فقد استطاع "الآخر" بفضل نصيبه من التعليم أنْ يُطور أدواته التجاريَّة ووسائله الدعائيَّة لاستقطاب الزبائن من خلال حُسن التّعلم والمعاملة والثقة « وإذا نظرت إلى من يبيع وجدته نظيفاً ظريفاً، ذا كسوة جميلة، ووجه بشوش وأخلاق كريمة وتربية حسنة وصبر وحذق، فيكون ساحرًا لك فتشتري منه رخيصاً أو غالياً»[3].

ومن صفات "الآخر" أيضاً والتي رأت فيها "الأنا" مظهرًا من مظاهر الاختلاف هو الأكل المفرد، بمعنى انفراد كلّ شخصٍ بالأكل في طبقه الخاص، وهم يرون في هذه الطريقة فائدتين، الأولى صحية والثانية اقتصاديَّة «وعادةً الفرنساويَّة الأكل في طباق كالطباق العجميَّة أو الصينيَّة، لا في آنية النحاس أبدًا، ويضعون على (السفرة) دائمًا قدام كلّ إنسان شوكة وسكينًا وملعقة، والشوكة والملعقة من الفضة، ويرون أنَّ من النظافة (أو الشلبنة) ألاّ يمسّ الإنسان الشيء بيده، وكلّ إنسانٍ له طبق قدامه، بل وكلّ طعام له طبق، وقدام الإنسان قدح فيصب فيه ما يشربه من (قزازة) عظيمة موضوعة على (السفرة) ثم يشرب فلا يتعدى أحد على قدح الآخر»[4].

أمَّا الفائدة الصحيَّة فتتمثّل في حماية الآخرين من الأوبئة والأمراض المعدية التي انتشرت بشكلٍ كبير في مطلع القرن السابع عشر، مع كثرة الحروب وانتشار الأوساخ والقاذورات في الشوارع وتكدّسها بشكلٍ كبيرٍ ممَّا أثّر على الصحة بصفة عامة، أمَّا الناحية الاقتصاديَّة، فإنَّ هذه العملية تُمكّن الفرد من استهلاك الأكل وفق احتياجاته «وأكلنا كلّ واحدٍ من مائدته لا يشركه فيها أحد

1- أمينة السعيد، مشاهدات في الهند، مصدر سابق، ص ص، 95- 96.
2- جرجي زيدان، رحلة إلى أوروبا، مصدر سابق، ص، 44.
3- محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي، الرحلة الأوروبية، مصدر سابق، ص، 52.
4- رفاعة رافع الطهطاوي، تلخيص الإبريز في تلخيص باريز، مصدر سابق، ص، 126.

ولا يتناول من مائدة غيره شيئا، فإذا فرغ من الطعام، حمل كل واحد منهم ما بقي على مائدته إلى منزله »[1].

ومن مظاهرهم الإيجابيَّة أيضاً انشغال كلّ إنسانٍ بقضاياه الشخصيَّة، وعدم إتباعه عورات الناس وتحسس عثراتهم، ويرجع هذا لثقافتهم الخاصّة واستغلالهم لأوقاتهم في المنفعة بفضل انتشار التعليم الذي مكَّنهم من مُختلف وسائل الترفيه، كالمطالعة والمسرح والسينما «ومن الأخلاق الفرنساويَّة الشائعة في باريس انشغال كلّ منهم عن سواه، فلا يتعرض أحد إلى شؤون جاره بالاستطلاع أو التجسس... فإنَّ أحدهم يمشي وهمّه نفسه ولا يلتفت إلى سواه. أو يجلس في مقهى ولا يلتفت إلى جليسه من هو. وقد يكون بجانبه رجل وامرأة يتغازلان أو يتداعبان فلا يهمّه ذلك. وهذا ما نُعبِّر عنه بضعف الغيرة ولا يستطيع الشَّرقي احتماله. أمَّا الفرنساوي فبتحمله ولسان حاله يقول ((لا يعنيني)) ولكنه جنوح إلى النجدة وفيه أريحيَّة إذا استحثثه على منقبة (الفعل الكريم) ، اندفع إليها بكليته ولو جرَّه ذلك إلى خسارة أو حمله مشقة »[2].

وقد أدَّى هذا المُستوى من الوعي إلى الاعتماد على العقل في فكّ النزاعات واعتماد الحوار كآلية حضاريَّة للتفاهم والتعايش «والذي يزيد في الإعجاب والاستغراب أنَّه لا يسمع صوتاً ولا صياحاً ولا ضجَّةً ولا اعتراكاً بنسبة جزءٍ من ألف جزء، من هذه الحركة بل كلّ إنسانٍ صامتٍ أو هامسٍ مُقبل على شؤونه مُكد في الذَّهاب إلى مقصده وكلّ شيءٍ يجري كالساعة المُنتظمة ذات الآلات الكثيرة والغايات المتنوعة حتَّى أنَّ الغريب ليحكم بأنَّه بين قوم لا يسمعون ولا يتكلمون»[3]. وتمنح هذه الصفات الإنسان رفعةً وشرفاً، فهم يقبلون على أجلّ الأعمال بعقلانيَّة، باحثين في أسبابها ومجتهدين في إيجاد حلول لها والإقرار بالعجز والخطأ عند الفشل، مع الإرادة والعزيمة في إعادة الاجتهاد، لأنَّ كلّ هذا يحدث تحت طائلة القانون الذي يحمي الجميع من كلّ انحرافٍ، فمن مناقبهم وأخلاقهم العامة احترام الجميع للقانون والاستفادة من الخبرات والحوادث التاريخيَّة كلّ ما يقدس القانون ويُعلي شأنه « ومن هذا القبيل أيضاً خضوعهم للنظام وتقديسه والإذعان له باحترام وافتخار ولا يستنكف من ذلك كبيرهم ولا صغيرهم. ولا يرى الملك بأساً أنْ يعترف بالخطأ بين يدي أصغر رعاياه ولا يعدّ ذلك حطة. وإنَّما هو نتاج جنوحهم إلى الحقيقة، واحترامهم إياها. وتجد كتبهم المدرسيَّة مشحونة بالحكايات التي تعلم هذه المنقبة وأمثالها من الصراحة بالقول والاعتراف بالخطأ. غير القدوة التي يستفيدها التلاميذ من أساتذتهم

1- ابن فضلان، رسالة ابن فضلان، مصدر سابق، ص، 116.
2- جرجي زيدان، مصدر سابق، ص، 41.
3- أحمد زكي، السفر إلى المؤتمر، مصدر سابق، ص، 96.

أو والديهم أو كبارهم في هذا السبيل »[1]. فالدساتير جميعها تمنح وتُقرّ في الأبواب الأولى من موادها على الحرية والمساواة، ضمن قوانين الجمهوريَّة التي تؤمن لجميع الرعايا الحقوق وتفرض عليهم الواجبات بمعايير العدالة والإنصاف، فلا يحسّ المواطن بالظلم أو الجور والقهر، فالدستور الفرنسي مثلاً في مواده الأولى يضمن العدالة للجميع على اختلاف طبقاتهم الاجتماعيَّة والثقافيَّة وانتماءاتهم الدينيَّة والعرقيَّة « قوله في المادة الأولى: سائر الفرنسيس مستوون قدام الشريعة، معناه سائر من يوجد في بلاد فرنسا من رفيعٍ ووضيعٍ لا يختلفون في إجراء الأحكام المذكورة في القانون، حتَّى أنَّ الدعوى الشرعيَّة تُقام على الملك وينفذ عليه الحكم كغيره، فانظر إلى هذه المادة الأولى، فإنَّها لها تسلطًا عظيمًا على إقامة العدل وإسعاف المظلوم، وإرضاء خاطر الفقير بأنَّه كالعظيم؛ نظرًا إلى إجراء الأحكام »[2].

ويشهد التاريخ أنَّ هذه المبادئ والقوانين لم تبقَّ حبيسة المدونات القانونيَّة والدستوريَّة، بل تجسَّدت في أفعال ومواقف المسؤولين، فأصبح الإنسان يُشاهد ويُعاين القوانين وهي مُطبَّقة في العمل والمحكمة والمدرسة وفي كلّ مناحي الحياة « تعلمت أولاً ممارسة معنى الحرية في الواقع، تعلمت ذلك لأنَّني رأيت الناس أحرارًا، يتصرفون أحرارًا، يعيشون أحرارًا، يتحدثون أحرارًا، يكتبون أحرارًا ويسمعون ويتناقشون أحرارًا»[3].

أمَّا الملاحظات والنظرات التي استهجنتها "الأنا" هي الإكثار من شرب الخمر، لأنَّها أولاً لا تتماشى والمعتقدات الإسلاميَّة، التي تُحرِّم كلّ مسكرٍ، وتسعى للمحافظة على العقل لأنَّه من مقاصد الشريعة الإسلاميَّة. فـ"الآخر" رغم علومه المتطورة التي تثبت أضرار الخمر إلَّا أنَّه كثير الاستهلاك لها، رغم علمه بتأثيراتها المباشرة على العقل والبدن « أمَّا سكان مملكة بفاريا، فأغلبهم غلاظ البدن لكثرة شربهم البيرة، بيض الألوان، زرق العيون، تغلب عليهم الخشونة في الألفاظ والأخلاق ولهجتهم باللغة الألمانيَّة صعبة الفهم »[4]. وهم يغرسون أنواعاً كثيرة ومُختلفة من أشجار العنب ويستخلصون منها خمورًا متعددة الأنواع والألوان والأذواق، ولكن على الرَّغم من انتشار الخمرة بينهم، إلَّا أنَّهم لا يتغزلون بها كما في المنظومة الأدبيَّة العربيَّة « ثم إنَّهم مع شربهم من هذه الخمور لا يتغزلون بها كثيرًا في أشعارهم، وليس لهم أسماء كثيرة تدلّ على الخمرة كما عند العرب أصلاً، فهم يتلذذون بالذات والصفات، ولا يتخيلون في ذلك معاني ولا

1- جرجي زيدان، رحلة إلى أوروبا، مصدر سابق، ص، 101.
2- رفاعة رافع الطهطاوي، تلخيص الإبريز في تلخيص باريز، مصدر سابق، ص، 113.
3- نقولا زيادة، مصدر سابق، ص، 200.
4- حسن أفندي العدل، رسائل البشري في السياحة بألمانيا وسويسرا، مصدر سابق، ص، 50.

تشبيهات ولا مُبالغات، نعم عندهم كتب مخصوصة متعلقة بالسكارى، وهي هزليات في مدح الخمرة، لا تدخل في الأدبيات الصحيحة في شيء أصلاً»[1].

وقد تأسفت "الأنا" العربيَّة أيضاً لموقفيْن قويين، الأول تعلّق بالحدود الجغرافيَّة، فعلى الرَّغم من اللغة والدين والتاريخ المُشترك والمصالح المشتركة والطموحات الواحدة، إلّا أنَّ الحدود العربيَّة بقيت موصدة في وجه المواطن العربي، الذي يخضع لإجراءات تعسفيَّة وسلوكيات بيروقراطيَّة عند محاولة زيارة دولة شقيقة، نظرًا للسياسات العرجاء المتبعة من قبل الإدارة، في حين استطاع "الآخر" تجاوز هذه المرحلة رغم الاختلافات اللغويَّة والحضاريَّة والعرقيَّة «في طريقنا إلى فرنسا لاحظت أنَّ رعايا الدولتين يدخلون ويخرجون بالبطاقات فقط... مسألة جوار ومصالح يفعلون هذا في هدوء دون مانشيتات عريضة في الصحف تعلن البشرى، ودون قصائد طويلة من الشعر تتغنى بالأخوة والوحدة. إنَّ السَّفر بالبطاقات أمرٌ طبيعي جدًا عند غيرنا بلا زفة أو ميكروفون»[2].

والمسألة الثانية تتمثَّل في سيطرة اللوبي اليهودي/الصهيوني على الإعلام والقطاع المالي في الغرب، ممَّا جعله قوةً وسُلطة نافذة، تتحكَّم في القرارات الدوليَّة وتستصدر القوانين واللوائح وفق المصلحة اليهوديَّة وكثيرًا ما كانت هذه القرارات إذن بالإبادة الجماعيَّة للفلسطينيين «لماذا مصرع هذه العجوز اليهوديَّة البريئة، يستطيع أن يجد لقبره نافذة في الصفحة الأولى من ((اللوموند)) بينما يموت عشرات اللبنانيين من المدنيين الأبرياء في جنوب لبنان، دون أنْ نجد ((برونو فرنسيا)) يكتب عن موتهم بالحنان نفسه الذي كتب به السيد ((برونو فرابات)) عن موتها؟... لماذا موت عجوز يهوديَّة يثير شفقة القلب الأوروبي، وموت مئات العجائز والأطفال كلّ يومٍ تحت جزمات عساكر العنصريَّة الصهيونيَّة الحديثة وجنازير دباباتهم وجرافاتهم لا يُحرِّك أسى القلب الأوروبي المتحضر؟ لماذا هو مصفح ضد عذابنا، وهش و((vulnerable)) أمام عذابات اليهود»[3].

هُناك مظاهر وصور أخرى كثيرة استرعت انتباه "الأنا" ولكنَّها تبقى عبارة عن مشاهد آنية وظرفيَّة، سطحيَّة وهامشيَّة، منها ما هو ايجابي وما هو سلبي ولكنَّها لا تُشكِّل في مجموعها حقيقة " الآخر".

1- رفاعة رافع الطهطاوي، تلخيص الإبريز في تلخيص باريز، مصدر سابق، ص ص، 126-127.
2- نعمات أحمد فؤاد، رحلة الشرق والغرب، مصدر سابق، ص، 17.
3- غادة السمان، غربة تحت الصفر، مصدر سابق، ص، 183.

خاتمة

الخاتمة

في نِهاية هذا البحث، نرصد أهم النتائج المُتوصل إليها، مع الإشارة إلى بعض الملاحظات التي تبقى تنتظر البحث والتنقيب.

1- الغرب ليس مفهوماً جُغرافياً يقتصر على أوروبا الغربيَّة عموماً وفرنسا وبريطانيا خصوصاً فهو متعدِّد، يمتدُّ إلى قارات أخرى وفضاءات متنوعة تُشكِّل في أغلبها ثقافة الاختلاف، التي تُمثِّل هويَّتها وانتماءاتها الحضاريَّة، كما أنَّ هذا الغرب ليس عقيدة دينيَّة مسيحيَّة/نصرانيَّة، بلْ هُو عقائد واتجاهات وأفكار قد تتعارض تعارضاً مُطلقاً مع الأديان بصفةٍ عامة.

2- رافقت الدّراسات النظريَّة والخلفيات الثقافيَّة والصور النمطيَّة لـ " لأنا" في إرتحالاتها نحو فضاء الغيريَّة، فقد استفادت "الأنا" من تصورات التجَّار وضبَّاط الجيوش والمؤرخين في تشكيل صورة مبدئيَّة عن "الآخر" ثم انطلقت في فضاءاته، مُكتشفة ومؤكِّدة تارة ونافية ومُفنِّدة للمكتسبات القبليَّة والأفكار المسبقة تارة أخرى.

3- لم تكتف "الأنا" العربيَّة بالإلتزام بالوظيفة المنوطة بها والتي سافرت من أجلها -خاصَّةً في الرَّحلات السفارية- بل تجاوزت مهامها الرَّسميَّة والإداريَّة إلى المساءلة حول النهضة وشروطها، فالشعورالوطني والقومي لم يفارق الذات العربيَّة وكان دافعاً لها لاكتشاف أسرار تقدُّم "الآخر".

4- لم تستطع "الأنا" أنْ تتخلّص من المُقارنة والموازنة بين ما تراه وتعاينه وبين ما تركته في فضائها ومُحيطها الخاص، سلباً وإيجاباً، فحين يتعلَّق الأمر بمسألة عادية طبيعيَّة، تتأسّف على وضع العامة وتتذَّمر وتشمئزُّ من سلوكيات الناس في بلادها وحين ترى الإختلالات السياسيَّة والثقافيَّة والدينيَّة، تعبر عن ذلك بالإشارة إلى الموروث الثقافي والديني وما يحمله من صور ومظاهر مبهرة، يُمكن بتطبيقها احتواء ما رصدته عين الرّحلة.

5- بدأت الصَّدمة الحضاريَّة مع الإستعداد للرّحلة نحو الغرب، فقد كان الطريق والمَرْكب بداية لتمظهرات الاختلاف، فالمَرْكب الذي كان في الغالب الباخرة، بدأت "الأنا من خلاله في اكتشاف مظاهر التّقدم والتمدن، من تكنولوجيا التصنيع والتأثيث والإحتواء على كلّ مرافق السَّفر وضروريات الحياة، يُضاف إلى هذا احترام المواقيت وانضباط الربان وطواقم السفن وحسن استقبالهم للراكبين وتوجيههم إلى "القُمرات" الخاصّة بكلّ واحدٍ منهم، والسَّهر على رعايتهم رعاية تامَّةً.

6- الطريق مظهرٌ حضاريٌّ عَكَس مدى التقنيات التي توصَّل إليها "الآخر"، فهي طرقات وصلت إلى كلّ المناطق، معبَّدة بطريقة مستوية، تكشف عن مدى الجودة والإتقان، وعلى حافتها غُرست الأشجار، المُختلفة الأنواع والأشكال بطريقة تُعطي منظرًا جمالياً تطرب له العين وترتاح له النفس.

7- تمتاز مُدن "الآخر" باختلاف تواجدها وحضورها بصفات تكاد تكون مشتركة، وتتوزَّع على جمال العمران والتفنُّن في انجاز البيوت والمؤسسات والإدارات، أمَّا شوارعها فهي نظيفة، واسعة، مزيَّنة، تكثر فيها المحلات التجاريَّة والأسواق التي تَعرض مُختلف البضائع والسلع حيث لا مكان للنُّدرة والإحتكار، وتحتوي هذه المدن على فنادق للسيَّاح والزائرين، مزوَّدة بكلّ ضروريات الحياة، فالمرافق جميلة وظيفيَّة ونظيفة يُشرف عليها خدام وخادمات في غاية اللطافة والأدب.

8- على الرَّغم من أنَّ "الأنا" لمْ تكن وِجهتها نحو "الآخر" فرنسا دائماً، بل جابت في رحلتها مختلف الفضاءات شرقاً وغرباً، إلَّا أنَّ باريس حظيت بمكانةٍ لم ترقَ إليها أيّ عاصمة من عواصم الغرب والشَّرق وحتَّى أمريكا، ولم يكن الإعجاب بها خاصاً بفئة الكتاب والرحَّالة الفرنكفونيين أو القادمين من المستعمرات الفرنسيَّة، فالأمر تجاوز هؤلاء ليشمل جميع الرحالة بمختلف انتماءاتهم الوطنيَّة والدينيَّة واللغوية. ولم يجد الجميع في وصفها من نُعوتٍ تؤدِّي المعنى وتُعبّر عمَّا في نفوسهم ووعيهم سوى تشبيهها بالفضاءات الآخرويَّة كالجنَّة أو بالمدينة الأُسطوريَّة التي لا يُمكن أنْ تتواجد إلَّا ضمن عوالم الفانتاستيك.

9- يعتني "الآخر" عناية مُطلقة بالمكتبات، ويُنفق غي سبيلها ميزانية ضخمة لاقتناء الكتب ولعمليات الترميم والاصلاح والتجديد، وتواكب المكتبات جميع التطورات التقنيَّة وتستخدم تكنولوجيا متطورة لتمكين القارئ من الوُلوج إلى عالم الكتاب دون عناءٍ أو مشقَّة.

وتنتشر القراءة بين جميع أفراد المُجتمع على اختلاف طبقاته وشرائحه الإجتماعيَّة، وقد لاحظت "الأنا" الإقبال الكبير على القراءة وشراء الكتب واقتنائها مع امتلاك كلّ فردٍ لمكتبة أُسريَّة تعود إليها العائلة كمرجع عند الحاجة.

10- تحوَّلت المتاحف في المنظومة الفكريَّة للآخر من مُجرد فضاء لاحتواء المحفوظات الأثريَّة العتيقة إلى علمٍ تخصصي يُدرَّس في الجامعات، ويقوم بتأدية وظائف تعليميَّة ومعرفيَّة قيّمة، وتتنافس الدول المتقدمة في إقامة متاحف متخصصة تمنح العلوم والمعارف عن طريق الإحتكاك المباشر والتعليم التفاعلي.

11- على الرَّغم من تحفُّظ "الأنا" على مفهوم المسرح ووظائفه الفنيَّة والجماليَّة، لارتباطه بالوثنيَّة اليونانيَّة، ثم بطقوس الديانة المسيحيَّة، إلَّا أنَّها بعد المُعاينة البصريَّة والذهنيَّة لبعض

المعروضات الفنيَّة، أدركت أنَّه معلم من معالم النهضة، وسبيل لمعالجة قضايا المجتمع الفكريَّة والتربويَّة والإجتماعيَّة.

اكتشفت "الأنا" فنون "الآخر" واطَّلعت على غناها وتنوعها، وأدركت أسرار اهتمامه بها خاصَّة من الناحيتين الجماليَّة والثقافيَّة. فقد تجاوزت وتعدَّت آثارهما حدود الثراء الفكري التنوير الذي يُسهم في تعبير الفرد والمجتمع إلى الأبعاد الطبيَّة النفسيَّة من خلال التداوي بالفنون. ولكن الرّهان الأكبر للفنون في الغرب هي تحوُّلها من البُعد الترفيهي والتثقيفي إلى المحمول الاقتصادي، فأصبحت صناعة احترافيَّة تخضع للبحوث والدراسات والتخطيط، ثم التسويق الذي يعود بالموارد المالية الكبيرة على الاقتصاد المحلي.

12- ساعدت الفنون باختلاف أشكالها، وخاصَّة الموسيقيَّة والمسرحيَّة والفنون التشكيليَّة في تدعيم السياحة الثقافيَّة والتعريف بالثقافة المحلية، فبفضل الثورة المعلوماتيَّة وتقنيات الإتصالات المتطورة انتشرت ثقافات ولغات ومعتقدات لدول أحسنت وأجادت تسويق فنونها، فتحكَّمت في الثقافة و في تعميم نمطها الثقافي كما هو الحال في الثقافات الأمريكيَّة والفرنسيَّة والهنديَّة.

13- لا يلعب الدين عند "الآخر" دورًا كبيرًا ومركزياً في تسيير الحياة، كمرجعيَّة إحتكاميَّة تعود إليها "الأنا" في تصرفاتها ومواقفها، كما هو الشَّأن في المُجتمعات الإسلاميَّة التي يُعتبر الدين معيارًا لقياس الأشياء والمواقف وتقويم وتقييم السلوكات. وقد دعت جميع الثورات والحركات الفكرية إلى تحرير الحرية الدينيَّة من السلطة الكنسيَّة.

14- أدركت "الأنا" أنَّ "الآخر" لمْ ينتقل من مرحلة التَّخلف إلى النهضة والتطور إلَّا بفضل العمل، فهو القيمة الجوهريَّة التي سعى وناضل من أجل تحقيقها وبها استطاع أنْ يصل إلى الريادة وقيادة العالم، فهو لا يتوقف عند الفشل، لأنَّ القوانين والتشريعات تضمن الإمتياز والمُكافأة للمتفوِّق وتشجّع الفاشل وتأخذ بمبادراته وتحترم اجتهاده وتُعينه على الخروج من كبوته.

15- يُؤمن "الآخر" بالتسامح تحت شعارات الحريَّة التي نادت بها فلسفة الأنوار وتحصُّنها التشريعات الدستوريَّة، ولكن هذا لا يتنافى وقيم الوطنيَّة التي تجعله يتغنّى بمآثر وطنه وأمجاده، مع الإشارة إلى أنَّ "الآخر" في بعض الفضاءات بقيَ رهيناً للمركزيَّة وللتفوق العرقي، فيُنكر تفوُّق الآخرين، كما يمتنع عن مخالطة الأجانب بدافعٍ عنصريّ.

16- تمكَّنت أخيراً "الأنا" من فكّ شفرة تقدُّم الآخر والوصول إلى أسرار نجاحه، حيث لم يتمكن من تحقيق منجزاته العملاقة إلّا بفضل الإستثمار في التعليم، الذي انعكست آثاره على النخب الثقافيَّة والعلميَّة وعند العامة أيضاً في كلّ مجالات الحياة.

لا يعتقد البحث بأنَّه استوفى الموضوع دراسةً وبحثاً، وإنما هو اجتهاد بشريٌّ بسيطٌ والكمال لله وحده.

والْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي بِنِعْمَتِهِ تَتِمُّ الصَّالِحَاتُ

ملحق

جدول توضيـــــــــــــــــــحي للمدونة

الرحلــــــــــة	صـــاحبهـــا	الوجهـة	السنـــــة	الديـــانة	ملاحظـــــــــات
ثلاث رحلات جزائرية إلى باريس	سليمان بن صيـــام، الفــغون القسنطيني، أحمد ولد قاد	باريـــس	1852-1878-1902	الإســـلام	رحلات سفارية تمَّت في فترة الاستعمار الفرنسي للجزائر وبدعوة ومباركة منه في محاولة لتلميع صورته أمام المجتمع الجزائري، حاول فيها الرحالة وصف المكتشفات الفرنسية الحديثة والتعرف على جوانب من حياة المجتمع الفرنسي في باريس مع إشادتهم الخاصة بالحكومة الفرنسية التي لا تنسى رعاياها في كل مكان ومنها أبناؤها في الجزائر؟ فالرحلات الثلاث نموذج للخطاب التبريري، الداعي إلى قبول الاستعمار باعتباره علما وحضارة ومدنية.
رحلة الصفار إلى فرنسا	محمد بن عبدالله الصفار الأندلسي التطواني	باريـــس	1846-1845	الإســـلام	الرحلة بعثة سفارية دبلوماسية جاءت بعد هزيمة المقاتلين المغاربة بوادي اسلي سنة 1845، حيث أرسل السلطان عبد الرحمن بن هشام وفدا مغربيا لتصفية الأجواء و إعادة العلاقات بقيادة عبد القادر أشعاع وكان الفقيه محمد الصفار احد أعضاء الوفد.لقد استغل الصفار ظروف إقامته التي تجاوزت الشهر للكشف عن أسرار تقدم "الآخر" (العدو) وخلص إلى أن امتلاك آليات التعليم و التنظيم والتدريب هي الوسائل الأساسية والجوهرية لكل تقدم ونهضة، حيث تعتمد الصناعات على العلم و المنافسة و التشجيع، فالنظم التشريعية و القوانين المضبوطة تؤهل للانتقال من مراحل التخلف نحو الحضارة والمدنية.
أسبوع في باريس	محمد بن عبد الله السائح	باريـــس	1922	الإســـلام	رحلة سريعة وبسيطة إلى باريس قادها الفقيه والإمام محمد بن عبد السلام في فبراير 1922 إلى باريس في مهمة لتحديد قبلة مسجد باريس، وبعد أسبوع بباريس عاد وأرخ رحلته مقارنا بين "الأنا" المسلم و "الآخر" الفرنسي المسيحي ، وكغيره من الرحالة كانت الباخرة مصدر الإعجاب الأول من حيث تكنولوجيتها ونظافتها وأدب طواقمها. ومن نافذة القطار عبر الكاتب عن إعجابه بالمزارع و

					الحقول الفرنسية، أما باريس فكانت نموذجا للأمن والنظام و العلم.
رحلة إلى باريس	فرنسيس فتح الله المراش	باريس	1867	المسيحية	قبل الشروع في وصف رحلته إلى باريس مهد المراش لها بمقدمة طرح فيها تأملات فلسفية حول الصراع والتنافس وحب السيطرة في العالم وفي الطبيعة البشرية، ليكشف عن العلاقات المتعددة بالوعي بالآخر ويبين عن أسباب تقدمه وتمدنه مع تشخيص لأسباب تأخر "الأنا" وانحطاطها.
البُرنس في باريس	محمد المقداد الورتتاني	باريس سويسرا	1913	الإسلام	انطلقت الرحلة من القيروان وصولا إلى جنيف وفيها كشف تصويري وسردي لأهم مظاهر الحضارة الغربية مع مقدمة طويلة حول السفر وأسبابه وتاريخ القيروان...
إدريس الجعيدي السلوي	إتحاف الأخيار بغرائب الأخبار	فرنسا، بلجيكا انجلترا، ايطاليا.	1876	الإسلام	تؤرخ هذه الرحلة لأولى انطباعات المغاربة عن أوروبا، فهي اكبر رحلة سفارية إلى الغرب، قام بها الجعيدي كاتب سفارة الحاج محمد الزبيدي الرباطي الى أوروبا سنة 1876، وفيها عرض وصفي لأهم القضايا السياسية ولمظاهر الغرب العلمية و التقنية.
تلخيص الإبريز في تلخيص باريز	رفاعة رافع الطهطاوي	فرنسا		الإسلام	من أهم الرحلات نحو "الآخر" حيث تحدّث الطهطاوي(إمام بعثة تعليمية) عن طبيعة الحياة الاجتماعية لأهل باريس ودروبهم الأدبية والفنية، وعن صفاتهم وطبائعهم، من حب للمعرفة وحب التغيير وحب المغامرة ومعرفة الغرباء ونزوعهم إلى العدل والمساواة وحب العمل واحترامهم للنساء وتقديرهم لهن، وتطرفهم في تقديس العقل، مع الإشارة إلى الدساتير والتشريعات التي تؤمن الحرية والعدالة و المساواة...
رحلة إلى أوروبا	جرجي زيدان	فرنسا	1912	المسيحية	كانت رحلة أوروبا وصفًا مفصلًا ودقيقًا للأحوال العمرانية والحضارية التي دارت حولها المدنية الغربية في عصر الحداثة، حيث لم يكتف الكاتب بالوصف السطحي بل غار في دوافع التمدن باحثا عن أسبابه العقلانية في دعوة ضمنية للأخذ بها.
الدنيا في باريس أو	أحمد زكي بك	فرنسا،	1900	الإسلام	سافر الكاتب إلى باريس لحضور فعاليات معرض، فيسارع إلى تعريف القارئ العربي بأهم معالم

أيامي الثالثة في أوروبا		بريطانيا			الفن المعماري الفرنسي بالإضافة إلى تقديم ملاحظات نقدية حول الكتابة والتخلف واستعمال العقل وتحرير المبادرات وما إليها من أسباب الحضارة والتقدم.
السفر إلى المؤتمر	أحمد زكي بك	فرنسا	1892	الإســلام	رحلة إلى لوندرة بأمر من الخديوي عباس لتمثيل مصر في المؤتمر التاسع للعلوم الشرقية، وقد دامت ستة أشهر، زار فيها الكاتب أربعين مدينة أوروبية حيث سجل انطباعاته ومشاهداته بهدف تبليغ القارئ العربي ما وصلت إليه المدنية الغربية من علوم ومعارف.
رحلة الغرناطي رحلة الغرناطي (تحفة الألباب)	أبو حامد بن محمد الغرناطي	الأندلس سرنديب صقلـية هنغاريا	1690-1691	الإســلام	من أقدم الرحلات العربية إلى أوروبا واسيا في القرن العاشر الميلادي حيث صور الغرناطي مشاهداته لأهم الأبنية والمعالم التي تحفل بها ارقي وأشهر المدن الأوروبية التي زارها ومنها هنغاريا التي تحدث عنها مطولا وعن أحوال المسلمين فيها وأوضاعهم الاجتماعية، وقد انطلقت الرحلة من الأندلس عابرة العديد من الدول والمدن منها جزيرة سرنديب وصقلية ثم الفولغا وصولا إلى باشغرد (المجر) وفي كل محطة يسجل الكاتب ملاحظاته حول الشعوب والأمم واصفا ثقافاتهم وعاداتهم وتقاليدهم.
رحلة أفوقاي الاندلسي – مختصر رحلة الشهاب الى لقاء الاحباب	أحمد بن قاسم الحجري -أفوقاي-	البرتغال- هولنذا- فرنسا	1613-1611	الإســلام	تتمحور الرحلة حول فرار الرحالة من متابعات محاكم التفتيش بغرناطة ولجوئه إلى البرتغال متنكرا في هيئة مسيحي، ليصل إلى ميناء ازمور المغربي، ويكشف المتن الرحلي عن معاناة المسلمين في الأندلس، ويتخلل مضمون الرحلة مناظرات دينية مع قساوسة نصرانيين حول العديد من المسائل الإسلامية التي أسيء فهمها...
الرحلة الابريزية إلى الديار الانجليزية	أبو الجمال محمد الطاهر بن عبد الرحمن الفاسي	انجلترا	1276هـ - 1860م 1861م	الإســلام	الرحلة عبارة عن بعثة سفارية أرسلها السلطان سيدي محمد بن عبد الرحمن مباشرة بعد هزيمة حرب تطوان سنة 1860 م إلى انجلترا في عهد الملكة فكتوريا ، وكان الفاسي كاتب البعثة حيث كشفت هذه الرحلة عن معايشته عن قرب لمظاهر المدنية الانجليزية وتجليات

					التقنية و البنية تحتية و المعمار وقوة سلاح وعلى الرغم من تمركزه العميق حول عقيدته الإسلامية وتمسكه المطلق بهويته إلا انه لم يستطع تبخيس العقل الغربي المنتصر على الطبيعة حيث سخرها لتكون في خدمته وسببا في سعادته، وفي النهاية دعا إلى ضرورة الأخذ بأسباب التطور، فالحكمة ضالة المؤمن فحيث وجدها فهو أحق بها.
الذهب والعاصفة (أول رحلة شرقية إلى العالم الجديد)	إلياس الموصلي	أمريـــكا	1683-1668	المسـيحية	صاحب الرحلة قسيس كاثوليكي من أصل كلداني, وأنه من عائلة من البطاركة كانت لهم صلات وثيقة بالفاتيكان والبابوية، ولعل هذا السبب هو الذي سهل له مهمة الانتقال إلى أمريكا. وقد انطلقت الرحلة من بغداد نحو دمشق ثم بيت المقدس،ثم روما وفرنسا التي امتدحها بالجمال وملكها بالعدل. وفي أمريكا الجنوبية تحدث وبإسهاب عن ثراء أهل المدينة, وديانتهم الكاثوليكية, وكثرة الكنائس والقساوسة وأديرة الرهبان والراهبات وغيرها مما يوحي بقوة حركات التبشير وإبادة "الآخر" الأصلي المختلف.
اكتشاف قارة	يوسف إدريس	قارة آسيا (الهند – الصين – اليابان)	1972	الإســلام	هذه رحلة أدبية وعلمية استكشافية، لقارة آسيا، القارة العجيبة بعلومها وأديانها ومللها ونحلها، فهي نموذج لعوالم العجائبية والغرائبية سواء بالانجازات العلمية والتكنولوجية الخارقة للعادة أو بطبيعتها الساحرة وأيضا بطقوس سكانها المختلفة والمتنوعة والتي كانت غالبا محل اهتمام الأجانب. ويرى الكاتب إن الإنسان الآسيوي المعاصر متفوق بتاريخه وتكنولوجيته المعاصرة عن أخيه الإنسان في فضاءات مختلفة من العالم
نيويورك لأول مرة	هشام حديدي	أمريـــكا	1996	الإســلام	الرحلة إلى أمريكا انفتاح على عوالم جديدة في السياسة و الثقافة و الاجتماع، فهي فضاء منفرد بخصوصيات لا يمكن العثور عليها في أماكن أخرى، فالمدن الأمريكية تتميز بخصوصية تمنحها هوية خاصة، تمتاز بالحداثة والإبداع والجمال،فتتحول عبر التاريخ إلى فضاءات للحلم والسحر لا يمكن الاستغناء عنها. يكشف الكاتب في هذه الرحلة عن مظاهر الحضارة الأمريكية انطلاقا من بنيتها

					الاجتماعية المركبة من مختلف الأعراق والأجناس والثقافات ووصولا إلى هيمنة المال والإعلام ودورهما في صناعة السياسة و الرئاسة.
في أمريكا، إلى الشاطئ الآخر	مصطفى محمود	أمريــكا	1982	الإسـلام	بعيدا عن الصور النمطية والمشاهد المكررة والمتداولة حول أمريكا و التي تجسد في الغالب صور القوة و الاعتداء والجريمة بمختلف أشكالها، يكشف الدكتور مصطفى محمود عن الوجه الآخر لأمريكا، وخاصة مجتمع العلم و العمل والفن والإبداع والاختراع، بالإضافة إلى ذلك فهي فضاء يجسد جدلية الخير والشر في ثنائية أزلية تتصارع تارة وتتآلف أحيانا أخرى.
رسالة ابن فضلان	أحمد بن فضلان بن العباس بن راشد بن حماد	الترك، الخزر،الروس والصقالبة.	309 هـ - 921 م	الإســـلام	أرسل الخليفة العباسي (المقتدر بالله) البعثة إلى بلاد البلغار استجابة لوفد من طرف ملك البلغار "ألموش بن يلطوار" وصل بغداد ملتمسا إرسال سفارة إلى مملكته لشرح مبادئ الإسلام، وأموال لبناء مسجد وقلعة حصينة يحتمي بها من أعدائه الخزر، كان ابن فضلان كاتب البعثة و الوفد فدون مسار الرحلة واصفا الشعوب والأمم التي التقوها مركزا على مظاهر الاختلاف من تصوير لمكانة المرأة وحال السكان وطرق العيش وطقوس الدفن والعبادات المختلفة وما إليها من أشكال العبادات والمعاملات.
رحلة الوزير في افتكاك الأسير	محمد الغساني الأندلسي	الأندلـــس	1691-1690	الإســـلام	الرحلة وكما جاء في ديباجة صاحبها أنها كانت لتحرير بعض الأسرى والتفاوض حول شانهم بالإضافة إلى البحث في الخزائن الأندلسية عن ما بقي من كتب الأحكام، ولم يلتزم الكاتب بوظيفته الأساسية بل راح يبحث في صور ومظاهر التقدم التي لاحظها وعايشها عند "الآخر". واصفا المدينة (مدريد) وأسواقها وتنوع البضائع و السلع مع كثرتها ووفرتها،بالإضافة إلى جمال الشوارع ونظافتها، ولم يخف انبهاره بجمال المستشيفات ورعاية المرضى... وعلى العموم فهي رحلة تعكس صور الوعي بالآخر وبقيمته الحضارية.
					رحلة بحرية شملت مجموعة من الدول الأوروبية انطلاقا من ميناء

مسافر على الموج ورحلات أخرى.	عبد الفتاح رزق	ايطاليا، فرنسا، وارسو، (بولندا ألمانيا)	1977	الإســـلام	الإسكندرية ووصولا إلى مرسيليا ثم برلين وفيها وصف الكاتب معالم الحضارة الغربية، باستطرادات أدبية وتاريخية تساهم في بناء معرفي، يدفع بالقارئ العربي إلى الاطلاع على صورة الغرب بالإضافة إلى الاستفادة من الأبعاد التاريخية التي تصاحب المشاهد الموصوفة.
غرائب الغرب (ج 1-2)	محمد كرد علي	أوروبــــا	1923(بدأت الرحلة سنة 1908)	الإســـلام	الرحلة عبارة عن استطلاع وتشخيص لمظاهر تقدم الغرب، وقد حاول الكاتب الاطلاع بدقة وبعقلانية عن أسباب تقدم المجتمعات الغربية، فسجل إعجابه الكبير بالقيم الإنسانية من عدل وحرية وتسامح وديمقراطية وحرص عل الحقوق ووعي بالواجبات، ولكنه لم يخف الاختلاف وربما التناقض بين المنظومات التشريعية والعقائدية المختلفة والتي تتحكم فيها في الغالب البيئات والأعراق والعصور وغيرها. ورغم الاختلاف في البنى التشريعية فانه يدعو إلى ضرورة الأخذ بالأسباب المتصلة بالتفوق و التقدم...
الواسطة في معرفة أحوال مالطة وكشف المخبأ عن فنون أوروبا	احمد فارس الشدياق أفندي	مالـــطة- انجلترا - باريس	1857-1834	المسيحية ثم الإســـلام	كانت عناية الشدياق كبيرة إلى شؤون الأمة العربية فيما يتعلق بيقظتها وخروجها من غياهب التخلف والانحطاط، فسعى بكل قوة وإيمان إلى كشف المخبأ من الحضارة الغربية وتقديمه لأبناء قوميته، ولم يكتف بوصف جزيرة مالطة وما ضمته من ثقافة وفنون وعادات وتقاليد، فانصرف إلى عوالم الغرب العميقة، إلى انجلترا وباريس كاشفا عن أسرار التقدم والتمدن داعيا إلى ضرورة الأخذ والاقتباس من صور التقدم مع المحافظة على الهوية والخصوصية الثقافية التي تميز الحضارة الشرقية عن نظيرتها الغربية.
النزهة الشهية في الرحلة السليمية	سليم بسترس	باريس- بلجيكا- ألمانيا ـــوبعض الدول	1855	المسيحية	من الخصائص المميزة لهذه الرحلة أن صاحبها شاب لو يتجاوز السادسة عشرة من عمره، ينتمي إلى عائلة ميسورة الحال، ولكن مشاهداته لمعالم الحضارة الغربية ورصدها مظاهرها، حولت النص إلى رسالة تنبه إلى جماليات التنظيم و التهذيب

		الأوروبية الأخرى			والتقدم والعصرنة التي بلغتها المجتمعات الغربية بفضل العقل والعلم.
رحلة إلى ايطاليا	عيسى الناعوري	ايطاليا	1962-1960	الإسلام	اختار الأديب الأردني ايطاليا لمتابعة دراسته الجامعية العليا بغرض الاطلاع على أدب آخر غير الأدبين الانجليزي والفرنسي المعروفين في الجامعات العربية، وتخللت جولات الكاتب في المدن الايطالية لقاءات مع الأدباء و الشعراء كشفت عن صورة ايطاليا الأدبية و الثقافية.
مشاهد العالم الجديد	فؤاد مرصوف	أمريكا	1924	المسيحية	يذهب الكاتب في مقدمة رحلته إلى تحديد هدفه منها ومن تدوينها، فهو ينبه القارئ إلى أن الكتاب ليس دليلا سياحيا نحو أمريكا ومدنها، كما انه ليس قاموسا موسوعيا للاقتصاد و السياسة و الاجتماع وإنما هي مشاهدات وملاحظات استقاها من رحلة إلى العالم الجديد، عالم أمريكا السحري. يكشف الكاتب عن أهم السمات و الخصائص التي تميز المجتمع الأمريكي عن غيره، فيرى أن جوهر الاختلاف يكمن أساسا في الأنظمة التشريعية التي تضمن الحريات وتشجع المبادرات وتحرص على الثقافة و التعليم.
مذكرات مسافر(رحلة الشيخ الأزهر إلى أوروبا)	الشيخ مصطفى عبد الرزاق	باريس	1909 -1914	الإسلام	لم يكن شغف شيخ أزهري بباريس والحضارة الغربية متعة فكرية أو تعويض لنقص في بنيته العقائدية وشكا وريبا في هويته العربية الإسلامية، بقدر ما كان انبهارا بما وصلت إليه حضارة "الآخر" من تقدم علمي وفني وأدبي، ولذلك سعى الكاتب إلى تمجيد مظاهر التقدم والتطور والازدهار مشيرا إلى الأسباب و النتائج والتي انعكست في مجملها على سلوكيات الإنسان فكان الأدب والخلق والنظام والعمل واحترام الوقت وغيرها من القيم والأخلاق السامية التي تغير المجتمعات وتخرجها من البدائية إلى المدنية.
					الرحلة عبارة عن زيارات فكرية وتقييم لمعالم الحضارة الأوروبية بعيدا عن تجلياتها المادية، فهي

البحث عن أوروبا	محمود أمين العالم	أوروبا	1975	الإســلام	رؤية نقدية في الأفكار والقيم الثقافية والإنسانية وفي كيفية تجسيدها في الواقع، مع الإشارة إلى المركزية الغربية التي تعتقد بنجاح وتفوق نموذجها الثقافي والمعرفي. ومهما كانت الإشكالات المطروحة من طرف الأنظمة المعرفية الغربية، فان العالم يسير نحو الانكماش والتكتل والسير نحو اندثار الثقافات المحلية العاجزة عن الإنتاج والتكيف مع الأوضاع العالمية الجديدة.
حول العالم في 76 يوما، رحلات مثقف شامي	نقولا زيادة	آسيا وأوروبا والشمال الإفريقي	1916-1992	المسيحية	الرحلة لشيخ المؤرخين في الرحلة وعالم القرون الوسطى نقولا زيادة والحقيقة إنها ليست رحلة واحدة بل سلسلة من الرحلات امتدت على فترة زمنية طويلة وتغطي قارات ثلاث هي آسيا وأوروبا وإفريقيا، وإذا كانت الدول العربية لا تشكل موضوعا للآخر فان الكاتب قد خص ألمانيا وانجلترا بالاهتمام باعتبارهما فضاء دراسته من سنة 1935 إلى 1939 ويسيطر على هذه الأسفار والرحلات الاهتمام التاريخي والأدبي والفكري.
الرحلة الأوروبية	محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي	أوروبا (باريس)	1919	الإســلام	شارك الكاتب مع الوفد المغربي في احتفالات العيد الوطني الفرنسي بعد النصر في الحرب العالمية الأولى، وقد عمد إلى انتقاء مظاهر التمدن والتحضر التي إلتقطتها بصيرته وأثارت انتباهه ورأى أنها مفيدة وذات قيمة وجب على أبناء وطنه الاطلاع عليها لتكون لهم درسا وموعظة، كما أشاد بالنهضة الأوروبية الصناعية والتقنية التي سهَّلت وسائل العمل والاتصال، ويكاد ينفرد الكاتب بهاجس الإحساس بالتخلف والوعي به كتشخيص لمرحلة يجب تجاوزها بعد فك أسبابها ووضع استراتيجيات بديلة
رحلة إلى الصين	رجب البنا	الصين	2009	الإســلام	الكتاب محاولة ودعوة للتعرف على الصين واكتشاف عوالمه المجهولة، و الاطلاع على انجازاته القريبة من المعجزات الإنسانية، فهو مجتمع المستحيل من الناحية الصناعية والحضارية والاقتصادية. فالمنظومات الفكرية والإعلامية

					العالمية تصف الصين بأنها بلد الأرقام الضخمة والانجازات الكبيرة وغيرها. ومن هذه المنطلقات يبدأ الكاتب رحلته في الكشف عن أسرار التنين في سيطرته على العالم.
غربة تحت الصفر	غادة السمان	فرنسا	1993	الإســـلام	كتاب الأديبة غادة السمان إدانة عميقة للمجتمعات الغربية وثقافتها المركزية التي تميز بعنصرية فاضحة حتى في المعاناة والألم، فهي تدين المحرقة اليهودية وتتجاهل وتتناسى معاناة الفلسطينيين، كما تحاول الكاتبة أيضا فضح ازدواجية المعاملة الغربية مع الأجانب، ولا تنسى الأديبة إدانة المجتمعات العربية التي يسيطر عليها العنف والأمية والطائفية
الرحلة إلى إسرائيل	علي سالم	إسرائيــــل	1994	الإســـلام	يعتبر كتاب الرحلة إلى إسرائيل أول عمل أدبي تطبيعي مع الكيان الإسرائيلي الغاصب للأرض المقدسة، وقد دفع الكاتب ثمن تطبيعه، فعاش مهمشا ورحل مهملا، لا اعتبار ولا قيمة له. أما من ناحية المضمون فالرحلة تعتبر عملا وصفيا تافها لم يستطع صاحبه الكشف عن البنية الاجتماعية والأيديولوجية للمجتمع الاسرائلي بالمعنى السياسي، كما عجز عن فضح العنصرية اليهودية التي تتخذ من المرجعيات التلمودية مبررا، ومن ناحية ثالثة لم يوفق الكاتب في الدخول إلى معاقل الصهيونية كحركة استئصالية ترفض التسامح و التعايش كقيم إنسانية، على العموم فالرحلة وصف سطحي للمجتمع الإسرائيلي في فضاء محدود لم يتجاوز الفندق وبعض الأحياء.
مفاكهة الخلان في رحلة اليابان	يوسف القعيد	الـــــيابان	1994	الإســـلام	يطرح الكاتب في رحلته مقاربة تشير إلى الفرق بين المنظومتين العربية و اليابانية في التعاطي مع مسالة النهضة، حيث انطلقت النهضة اليابانية في فترة قريبة من نظيرتها المصرية بزعامة محمد علي باشا، ولكن تعثرت وأجهضت المبادرة المصرية مع استمرار التطور والتقدم الياباني الذي تجاوز التقديرات البشرية والقدرات الإنسانية، فأصبحت حضارته ومدنيته توصف بالعجيبة والغريبة والخارقة للعادة. في هذه الرحلة

					يصف الكاتب مشاهداته بعقلانية في محاولة لإيجاد أسباب تقدم اليابان وتأخر مصر؟
الحلم الياباني	غالي شكري	اليابان	1994	الإســلام	ينطلق الكاتب في مقاربته لفهم الحضارة اليابانية من الإنسان الياباني نفسه باعتباره المؤسس والمخطط والمنفذ للمشاريع و البرامج، فهو إنسان طموح، زاهد، صبور، ملتزم، صادق وعقلاني، وهذه الصفات والمميزات جعلت من منجزاته مميزة ومختلفة عن نظيراتها في العالم. فأسرار التقدم الياباني تكمن في الإنسان والاستثمار فيه باعتباره رأس مال، فتأسست الشخصية اليابانية على الوطنية والتحدي وحب السلام وهي العوامل الأخلاقية التي امتزجت بالإمكانات المادية فأثمرت مدنية عجيبة
الرحلة اليابانية	علي احمد الجرجاوي	اليابان	1325 1907	الإســلام	يعتقد بعض المؤرخين أنها أول رحلة عربية للأرخبيل الياباني، قام بها الصعيدي المصري المسلم الجرجاوي، الذي سافر إلى اليابان لحضور مؤتمر لمقارنة الأديان، ويُسهب في ذكر كل تفصيلة رآها، منذ خروجه من القاهرة .كما يعرج إلى الخواطر التي جاءته في أثناء رحلته،واصفا كل بلد ينزل فيه مذكرا بعلاقته بالإسلام وكيف دخلها أو علاقته بالبلاد الإسلامية إن لم تكن دولة إسلامية. وصل الكاتب إلى يوكوهاما ثم طوكيو وشارك في المؤتمر واسلم على يده عدد هائل من اليابانيين، وتتخلل الرحلة دائما أوصاف لأهم المعالم الحضارية اليابانية.
الرحلة اليابانية	محمد علي باشا	اليابان	1909	الإســلام	الرحلة استكشاف للعالم الجديد بعد انتصار اليابان على روسيا القيصرية، كان مسار الرحلة طويلا حيث انطلقت من موسكو عبر ايطاليا و النمسا وصولا إلى بحر اليابان ثم أخيرا دخول اليابان. لم تخل الرحلة من أوصاف دقيقة لجماليات الطبيعة التي تم رصدها من خلال التنقل عبر شبكة السكك الحديدية، أما اليابان فكانت صورته أكثر تجسيدا من خلال معالمه التاريخية وصناعاته البديعة. شكلت هذه الرحلة انفتاحا على فضاءات

					جديدة غير معهودة بالنسبة للمتلقي العربي..
ثلاث سنوات في بلاد لينين	جمال الفرا	الاتحاد السوفيتي	1991	الإســـلام	هي رحلة الدبلوماسي السوري في ألمانيا ثم في روسيا، وفيها قدم الكاتب مقاربتين حول منظومتين مختلفتين سياسيا واقتصاديا وعسكريا، محاولا تقديم صورة موضوعية عن النظام الشيوعي في الاتحاد السوفياتي بعيدا عن الحرب الباردة والبروباغندا السياسية.فتكلم عن الانجازات التقنية والصناعية بالإضافة إلى الكشف عن أحوال المسلمين، والتمثيليات الدبلوماسية والملامح الثقافية والفنية في الحواضر السوفياتية
رحلة الشرق والغرب	نعمات احمد فؤاد	لندن فرنسا، أمريكا.	1976	الإســـلام	انتقلت الكاتبة في رحلتها عبر المكان و الإنسان والحضارة، فلم تفصل الإنسان عن بيئته ومحيطه باعتباره العنصر الفاعل في عمليات الإنشاء و التكوين، وهي تجوب الأقطار الأوروبية المختلفة لم تخف الكاتبة من إعجابها الكبير بمظاهر التمدن وبأخلاق الأوروبيين من حيث التعليم والأدب واحترامهم للوقت ولأخلاقيات العمل وما يصاحبها من إتقان واجتهاد وإبداع حتى وصلوا الى أعلى درجات التحضر والتمدن، ولكنها لم تنس أن تنتقد مظاهر الابتذال والخروج عن الفطرة وسيطرة المادية وضعف العلاقات الإنسانية. في النهاية تدعم الكاتبة رحلتها بمجموعة من الصور التذكارية لبعض المعالم الحضارية في أوروبا مع خاتمة لحنينها وشوقها لوطنها.
إرشاد الالبا إلى محاسن أوروبا	محمد أمين فكري بك	أوروبـــا	1892	الإســـلام	صاحب الرحلة عضو بالوفد الذيأرسله الخديوي توفيق لحضور مؤتمر المستشرقين بفرنسا سنة 1889، فقام الكاتب بتحرير مشاهداته حول العالم الغربي عامة و فرنسا خاصة وما تميزت به من صور فنية ومظاهر علمية وتقنية كشفت عن مدى المستوى العالي الذي حققته في ميادين العلوم و الفنون. وضح الكاتب كيفية تكوين متحف اللوفر وكيف جمعت التحف النادرة من اللوحات والتماثيل، وعموما فالرحلة كشف للحياة

					الأوروبية في القرن التاسع عشر وهي عبارة عن تاريخ ثقافي لأوروبا.
أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك	خير الدين التونسي	فرنـــسا	1867	الإســـلام	يذهب الكاتب في مقدمته أن الهدف من تصنيفه هذا الكتاب هو إصلاح حال الأمة لما رآه فيها من خلل وضعف واستقالة من سنة التدافع الكونية التي تعد رسالة الإنسان المسلم، يعرض الكاتب تاريخ أوروبا ليوضح دروسا بإمكانها إفادة الأمة الإسلامية وللتعبير عن إمكانات التطور و الخروج من ظلام التخلف وظروفه. ان رسالة الكتاب تكمن في الدعوة إلى الأخذ بأسباب قوة المجتمعات الأوروبية وتمدنها واثبات أن السبيل الوحيد في العصر الحاضر هو الاقتباس من الأفكار والمؤسسات الأوروبية وإقناع النخب والمسئولين المحافظين أن هذه العمليات ليست منافية ومناقضة للشريعة الإسلامية.
رحـــلة إلى الهند	مار اثناسيوس اغناطيوس نوري	الـــهنـــد	1900-1899	المسيحـية	هذه الرحلة لرجل دين مسيحي من العراق تجاهلته المصادر الرحلية رغم أهمية رحلته التي تصور بشكل منهجي وعلمي يومياته ومشاهداته الخاصة في الهند بعد انتقاله إليها من العراق، جراء الاضطرابات السياسية والاجتماعية والطائفية ليصل إلى الهند المستعمرة الانجليزية التي تعاني الاستغلال والإبادة والاستبداد. تعتبر الرحلة وثيقة تاريخية تسجيلية لأحوال الناس في الهند من حيث طقوسهم وعاداتهم، كما وصف الكاتب لقاءاته مع الشخصيات السياسية والأدبية
أمـريكا التي رأيت	ســيد قطب	أمـــريكا	1948	الإســـلام	كتب سيد قطب كتابات كثيرة عن أمريكا سواء في شكل مقالات مستقلة في المجلات المتخصصة أو في شكل فصول ضمن كتبه المختلفة، لكن مقالات حول رحلته الموسومة: أمريكا كما رأيت، هي سلسلة من المقالات المتتابعة نشرها تباعا في مجلتي الرسالة و الكاتب، وفيها صور مظاهر الحضارة الأمريكية وتقدمها وتقديسها للعمل حتى تحولت إلى ورشة كبيرة لا نهاية لها، ولكنها في المقابل صورة للمجتمع المادي، البدائي في المشاعر و العواطف و الأحاسيس، وهو المجتمع الفاقد للقيم الروحية

					بعد فشل الكنيسة في توفير مناخ يوازن بين المادية والروحية.الرحلة رؤية إسلامية جديدة، نقدية لمظاهر التمدن في العالم الجديد مع الاحتكام إلى المرجعية الإسلامية في تقييم تجليات الحضارة والتقنية بالإضافة إلى تبيان تأثير البعد الروحي في التوازن الحضاري.
رحلة الشيـــــخ الطنطـــاوي إلى البلاد الروسيـــة المسماة تحفة الأذكياء ببلاد الروسيا	الشيخ الطنطاوي	الاتحاد السوفياتي	1850-1840	الإســلام	بعد انتخابه أستاذا في مدرسة الألسن بمدينة سانبترسبورغ الروسية، كشف الشيخ الأزهري الطنطاوي في رحلته عن تاريخ الروس ومدينة بترسبورغ، وبطرس الأكبر وانجازاته في شتى المجالات، ووصف طبيعي، واجتماعي للحياة في روسيا وشعبها وعاداتها وأديانها، فهو بفصل الحديث في تقاليد الروس في كافة مجالات حياتهم من ملابس وعادات الزواج ومدى تقدم العلوم والطعام والشراب والأوزان والمقاييس والنقود والحيوانات والحشرات وغيرها كثير. فالرحلة تعد مرجعا تاريخيا ومعلوماتيا هاما للبلاد الروسية في القرن التاسع عشر
صعيدي في بلاد الروس	زكريا تركي	الاتحاد السوفياتي	1966	الإســلام	سافر الكاتب إلى روسيا في منحة دراسية لدراسة الهندسة في تخصص الثروة المائية سنة 1966، انطلقت الرحلة من ميناء الإسكندرية صوب السواحل الروسية، ومع الباخرة كانت أول الصدمات الحضارية، فمن خلالها اطل الكاتب على التكنولوجيا الروسية في علوم البحرية على نظامهم ونظافتهم والتزامهم وانضباطهم واحترامهم للقوانين. صور الكاتب كل مظاهر الحياة الروسية سواء العلمية أو الاجتماعية أو تقاليدهم العامة في الاحتفال بأعياد العمال وعيد الثورة، مع توضيح موقف الحكومة والشعب عامة من الأديان.
مشاهدات في الهند	أمينة السعيد	الهــند	1946	الإســلام	انتقلت رئيسة تحرير مجلتي "المصور" و"حواء" إلى الهند لتحرير مشاهداتها الشخصية حول الفضاءات الآسيوية وفي الهند وقفت الكاتبة على ثقافة الاختلاف مجسدة في العادات والتقاليد واللغة والأديان

والأعراق ولكنها منسجمة ومتناغمة تحت روح المواطنة التي تدفع بالاختلاف ليتحول إلى آلية للتعايش واحترام "الآخر"، فالهند بلد الآلهة المتعددة والملل والنحل المختلفة وعوالم الشرق السحرية......					

المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم: برواية ورش عن نافع

المصادر

أولا: المصادر الأساسيَّة في البحث (المدونة البحثية)

1- أبو الجمال محمد الطاهر بن عبد الرحمن الفاسي، الرحلة الإبريزية الى الديار الانجليزية (1276هـ- 1860م) تحقيق محمد الفاسي، مطبعة جامعة محمد الخامس، فاس، 1387هـ - 1967م.

2- أحمد بن قاسم الحجري (أفوقاي)، رحلة أفوقاي الأندلسي1611-1613، ط1، دار السويدي للنشر والتوزيع، أبوظبي، 2004.

3- أمينة السعيد، مشاهدات في الهند، دار المعارف، القاهرة، 1946.

4- الأمير محمد علي باشا، الرحلة الأمريكية، 1909، حررها علي أحمد كنعان، دار السويدي للنشر والتوزيع، ، أبوظبي،2005

5- الشيخ الطنطاوي، رحلة الشيخ الطنطاوي إلى البلاد الروسية، 1840م-1850، المسماة بتحفة الأذكياء بأخبار بلاد روسيا- تقديم وتحرير، محمد عيسى صالحية، دار البشير للنشر، عمان، 1992.

6- جرجي زيدان، رحلة أوروبا 1912، قدم لها، قاسم وهب، ط1، دار السويدي، أبوظبي، 2012.

7- جمال الفرا، ثلاث سنوات في بلاد لينين، ط1، مطبعة الداودي، دمشق، 1411هـ-1991م.

8- حسن أفندي العدل، رسائل البشري في السياحة بألمانيا وسويسرا 1889،ط1،المطبعة الكبرى الأميرية، بولاق، مصر، 1891

9- خير الدين التونسي، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، تقديم محمد الحداد، دار الكتاب المصري، القاهرة، 2012.

10- رجب البنا، رحلة إلى الصين، دار المعارف، 2009، القاهرة.

11- رفاعة رافع الطهطاوي، تلخيص الإبريز في تلخيص باريز، كلمات عربية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2011.

12- زكريا تركي، صعيدي في بلاد الروس، ط1، الدار الثقافية الجديدة، القاهرة، 1999.

13- سليم بسترس، النزهة الشهية في الرحلة السليمية، 1855، ط1، حررها قاسم وهب، دار السويدي للنشر والتوزيع، أبوظبي،2003.

14- سيد قطب، أمريكا التي رأيت، مجلة الرسالة العدد، 957، سنة، 1951، أرشيف متوفر على الموقع: ويكي مصدر /https://ar.wikisource.org/wiki

15- سيد قطب، أمريكا التي رأيت، مجلة الكتاب، الثامن، الجزء العاشر، ديسمبر القاهرة، 1949.

16- عبد الفتاح رزق، مسافر على الموج ورحلات أخرى، دار المعارف، د ت، القاهرة.

17- علي بن محمد التمكروتي، النفحة المسكية في السفارة التركية، 1589، تحقيق، محمد الصالحي، ط1، دار السويدي، أبو ظبي، 2007.

18- علي سالم، رحلة إلى إسرائيل، ط1، مكتبة مدبولي الصغير، القاهرة، 1416هـ-1996م.

19- عيسى الناعوري، رحلة إلى ايطاليا، 1960-1961، ط1، دار السويدي، أبوظبي، 2004.

20- غادة السمان، غربة تحت الصفر، منشورات غادة السمان، د ت، بيروت.

21- غالي شكري، الحلم الياباني، ط1، دار ومطابع المستقبل، الإسكندرية، 1994.

22- فرنسيس فتح الله المراش، رحلة باريس 1867، ط1، دار السويدي، أبوظبي، 2004.

23- ماجد ذيب غنما، يوميات أندلسية، جمعية عمال المطابع التعاونية، عمان، 1978.

24- مار اثناسيوس اغناطيوس نوري، رحلة إلى الهند 1899-1900، تحرير وتقديم، نوري الجراح، ط1، دار السويدي، أبوظبي، 2003.

25- محمد أمين فكري بك، إرشاد الألبا إلى محاسن أوروبا، مطبعة المتطف، القاهرة، 1892.

26- محمد الغساني الأندلسي، الرحلة التتويجية إلى الديار الانجليزية (1902) تحقيق، عبد الرحمن مودن، ط1، دار السويدي، أبو ظبي، 2003.

27- محمد الغساني الأندلسي، رحلة الوزير في إفتكاك الأسير 1690-1691، حققها وقدم لها، نوري الجراح، ط1، دار السويدي للنشر والتوزيع، أبوظبي، 2002.

28- محمد المقداد الورتتاني، البرنس في باريس، رحلة إلى فرنسا وسويسرا 1913، تحرير سعيد الفاضلي، ط1، دار السويدي، أبوظبي، 2004.

29- محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي، الرحلة الأوروبية 1919، تحقيق سعيد الفاضلي، ط1، دار السويدي، أبو ظبي، 2003.

30- محمد بن عبد الله السائح، أسبوع في باريس 1922، تحرير سليمان القرشي، ط1، دار السويدي، أبو ظبي، 2004.

31- محمد بن عبد الله الصفار الأندلسي التطواني، رحلة الصفار إلى فرنسا (1845-1846) حققها سوزان ميللر، شارك في التحقيق ،خالد بن الصغير، ط1، دار السويدي، أبوظبي، 2007.

32- محمد كرد علي، غرائب الغرب، ط2، ج1، المطبعة الرحمانية، القاهرة، 1341هـ/1923م.

33- محمود أمين العالم، البحث عن أوروبا، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت، 1975.

34- مصطفى عبد الرازق، من آثار مصطفى عبد الرازق، صفحات من سفر الحياة ومذكرات مسافر ومذكرات مقيم وأثار أخرى في الأدب والإصلاح، دار المعارف، القاهرة، 1957.

35- مصطفى محمود، من أمريكا إلى الشاطئ الآخر، دار المعارف، القاهرة، د ت.

36- نعمات أحمد فؤاد، رحلة الشرق والغرب (سافرت في الإنسان والمكان والزمان) الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1986.

37- نقولا زيادة، حول العالم في 76 يوما، رحلات مثقف شامي في آسيا وأوروبا والشمال الإفريقي (1916- 1992) تحرير، نوري الجراح، ط1، دار السويدي، أبو ظبي، 2007.

38- هشام حديدي، نيويورك لأول مرة، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، 1996.

39- يوسف القعيد، مفاكهة الخلّان في رحلة اليابان، ط1، دار الشروق، القاهرة، 1421هـ/2001م.

ثانيا: المصادر الفرعية للبحث (كتب الأدب الجغرافي)

1- أبو الحسن علي بن الحسين بن علي المسعودي (المتوفى 346هـ/957م)، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، دار الفكر، بيروت، ط5، 1393هـ /1973م.

2- أبو الحسن علي بن موسى بن سعيد المغربي، كتاب الجغرافيا، حققه ووضع مقدمته وعلق عليه، إسماعيل العربي، منشورات المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، بيروت، 1970.
3- أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني (المتوفى 440هـ-1048م) في تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدرأباد الدكن، الهند، 1377ه/1958م.
4- أبو عبدالله إدريس الحمودي الحسيني المعروف بالشريف الإدريسي، نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، مكتبة الثقافة الدينية، بورسعيد، 1422هـ-2002.
5- المقدسي (المعروف بالبشاري) أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، ط3، مكتبة مدبولي، د ت، القاهرة
6- زكرياء بن محمد محمود القزويني، آثار البلاد وأخبار العباد، دار صادر، د ت، بيروت.
7- زكرياء بن محمد بن محمود الكوفي القزويني، عجائب المخلوقات والحيوانات وغرائب الموجودات، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط1، بيروت، 1421هـ/2001م.
8- عبد الرحمن بن حسن الجبرتي، عجائب الآثار في التراجم والأخبار، تحقيق، عبد الرحيم عبد الرحمن عبد الرحيم، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1997.

ثالثا: المصادر النظرية للبحث

1- أحمد رمضان أحمد، الرحلة والرحالة المسلمون، دار البيان العربي للطباعة والنشر والتوزيع، جدة، د ت.
2- الحسن الشاهدي، أدب الرحلة بالمغرب في العهد المريني، منشورات عكاظ، الرباط، 1990.
3- الدكتور شوقي ضيف، الرحلات، ط4، دار المعارف، القاهرة، دت.
4- حسين محمد فهيم، أدب الرحلات، عالم المعرفة، رقم 138، الكويت، يونيو 1989.
5- حسين نصار، أدب الرحلة، الشركة المصرية العالمية للنشر، لونجمان، ط1، القاهرة، 1991.
6- حسني محمود حسين، أدب الرحلة عند العرب، دار الأندلس، ط2، بيروت، 1403ه/1983م.

7- زكي محمد حسين، الرحالة المسلمون في العصور الوسطى، دار الرائد العربي، بيروت، 1401هـ/1981م.

8- شعيب حليفي، الرحلة في الأدب العربي، التجنس...آليات الكتابة... خطاب المتخيل، رؤية للنشر والتوزيع، ط1، القاهرة،2006.

9- صلاح الدين علي الشامي، الرحلة عين الجغرافية المبصرة في الكشف الجغرافي والدراسات الميدانية، منشاة المعارف، ط2، الإسكندرية، القاهرة، 1999.

10- عبد الرحيم مودن، الرحلة المغربية في القرن التاسع عشر، دار السويدي للنشر والتوزيع، أبوظبي، ط1، 2006.

11- عبد الحكم عبد اللطيف الصعيدي، الرحلة في الإسلام، آدابها وأنواعها، ط1، مكتبة الدار العربية للكتاب، القاهرة، 1996.

12- عمر بن قينة، الشكل والصورة في الرحلة الجزائرية الحديثة، دار الأمة للترجمة والطباعة والنشر والتوزيع، ط1، الجزائر، 1995.

13- عواطف محمد يوسف نواب، الرحلات المغربية والأندلسية مصدر من مصادر تاريخ الحجاز في القرنين السابع والثامن الهجريين، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، 1417هـ.

14- فؤاد قنديل، أدب الرحلة في التراث العربي، مكتبة الدار العربية للكتاب، ط1، القاهرة، 1423هـ/2002م.

15- محمد مؤنس عوض، الجغرافيون والرحالة المسلمون في بلاد الشام زمن الحروب الصليبية، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، الهرم، ط1، القاهرة، 1995.

16- ناصر عبد الرزاق الوافي، الرحلة في الأدب العربي، حتى نهاية القرن الرابع الهجري، ط1، مكتبة الوفاء، دار النشر للجامعات المصرية، القاهرة، 1415هـ/1995م.

17- نقولا زيادة، الجغرافيا والرحلات عند العرب، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، 1987،

المراجع

أولا : المراجع باللغة العربية

1- أدونيس، الصوفية والسوريالية، دار الساقي، ط3، بيروت، 2006.

2- أحمد بن محمد المقري التلمساني، نفح الطيب، من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق، إحسان عباس، المجلد الثاني، دار صادر، بيروت، 1388ه/ 1968م.

3- أحمد الصاوي محمد، باريس، مطبعة دار الكتب المصرية، 1352هـ/1933م، القاهرة.

4- أحمد محمد الشنواني، موسوعة عباقرة الحضارة الإسلامية، ط1، دار الزمان للنشر والتوزيع، المدينة المنورة، 1428هـ-2007م.

5- أشرف صالح محمد السيد، قراءة في تاريخ وحضارة أوروبا في القرون الوسطى، ط1، شركة الكتاب العربي الالكتروني، بيرو ت، 2008.

6- أبو العباس أحمد بن محمد بن ناصر الدرعي، الرحلة الناصرية (1709- 1710م) حققها وقدم لها، عبد الحفيظ ملوكي، ط1، دار السويدي للنشر والتوزيع، الإمارات العربية المتحدة، 2011.

7- أبو العباس أحمد بن محمد الكردودي، التحفة السنية للحضرة الحسينية بالمملكة الإصبنيولية، المطبعة الملكية، الرباط، 1883- 1963.

8- أبو العباس سيدي احمد بن عمار، نحلة اللبيب، بأخبار الرحلة إلى الحبيب، مطبعة فونتانة، الجزائر، 1320هـ- 1902م.

9- أبو العلاء المعري (449-363ه) رسالة الغفران، تحقيق عائشة عبد الرحمن، ط9، دار المعارف، القاهرة،1397ه/1977م.

10- أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، المتوفى سنة 548ه، الملل والنحل، صححه وعلق عليه، احمد فهمي احمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1413ه/1992م.

11- أبو القاسم سعدالله، أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر، ج1، دار البصائر، طبعة خاصَّة، الجزائر، 2007.

أبو المنذر هشام بن محمد بن السائب الكلبي، كتاب الأصنام، تحقيق، احمد زكي باشا، ط3، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1995.

12- أبو حامد محمد بن محمد الغزالي (المتوفى سنة505ه) إحياء علوم الدين، ج2، مكتبة ومطبعة كرباطه فوترا، سماراغ، اندونيسيا، (د ت).

13- أبو زيد محمد بن أبي الخطاب القرشي، جمهرة أشعار العرب في الجاهلية والإسلام، تحقيق، علي محمد البجاوي، نهضة مصر، د ت، القاهرة.

14- أبو سالم عبد الله بن محمد العياشي، الرحلة العياشيَّة (1661- 1663)، تحقيق سعيد الفاضلي وسليمان القرشي، المجلد الأول، ط1، دار السويدي، أبوظبي، 2004.

15- أبو عبد الله العبدري، رحلة العبدري، تحقيق علي إبراهيم كردي، ط2، دار سعد الدين للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، 1426ه/2005م.

16- أبو علي الحسين بن محمد المعروف، بإبن الفراء، رسل الملوك ومن يصلح للرسالة والسفارة، تحقيق صلاح الدين المنجد، دار الكتاب الجديد، ط 3،، بيروت 1993.

17- أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، البخلاء، تحقيق طه الحاجري، ط7، دار المعارف، القاهرة، (د ت).

18- أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (255-150)، رسائل الجاحظ، تحقيق عبد السلام محمد هارون، ج1، مكتبة الخانجي، د ت، القاهرة.

19- أبو نصر السراج الطوسي: كتاب اللمع، تحقيق عبد الحليم محمود، طه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، القاهرة، 1380ه/1960م.

20- الخوارزمي، مفاتيح العلوم، دار الكتاب العربي، ط2، بيروت، 1409ه/1989م.

21- الحافظ أبو الوليد عبد الله بن محمد المعروف بابن الفرضي (351ه-403ه) تاريخ علماء الأندلس، تحقيق، بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، ط1، تونس، 1429ه/2008م..

22- الحافظ احمد بن علي بن حجر العسقلاني (773هـ-852هـ) المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية، تحقيق عمر إيمان أبو بكر، دار العاصمة للنشر، الرياض، 1420هـ/2000م.

23- الحسين بن محمد الورثيلاني، الرحلة الورثيلانية، الموسومة بنزهة الأنظار في فضل علم التاريخ والأخبار المجلد الثاني، مكتبة الثقافة الدينية، ط1، القاهرة، 1429ه/2005م.

24- الدكتور أبو القاسم سعدالله، تاريخ الجزائر الثقافي،ج 2 (1500- 1830) دار الغرب الإسلامي، ط1، بيروت، 1998.

25- الدكتورة نازك سابا يارد، الرحالة العرب وحضارة الغرب في النهضة العربية الحديثة، دار نوفل، ط1، 1992.

26- الشيخ الإمام محي الدين بن علي بن العربي، ترجمان الأشواق، اعتنى به، عبد الرحمن المصطاوي، دار المعرفة بيروت، ط1، 1425ه/2005م.

27- الشيخ التلمساني بومدين بن سهلة، الديوان، تحقيق، محمد بن عمر الزرهوني، ط1، المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والإشهار، الجزائر، 2001.

28- المبروك الشيباني المنصوري، صناعة الآخر المسلم في الفكر الغربي المعاصر، من الإستشراق إلى الإسلاموفوبيا، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، ط1، 2014.

29- المعلم الثاني الحكيم أبي نصر محمد بن محمد بن اوزلغ بن طرخان الفارابي، التعليقات، مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، 1346هـ.

30- الميلودي شغموم، المتخيل والقدسي في التصوف الإسلامي، الحكاية والبركة، ط1، منشورات المجلس البلدي بمدينة مكناس، 1991.

31- ابن الجوزي، الموضوعات، تحقيق، عبد الرحمن محمد عثمان،ج1،ط1، المكتبة السلفية، المدينة المنورة، 1386ه/1966م.

32- ابن تيمية، مجموع فتاوى، جمع وترتيب، عبد الرحمن بن محمد بن القاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المملكة العربية السعودية، 1425ه/2004م.

33- ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق، الشيخ احمد محمد شاكر، الجزء الأول، دار الأفاق الجديدة، بيروت.

34- ابن حزم الأندلسي، رسائل ابن حزم، 384-456، ج4، تحقيق إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1987.

35- ابن دحية (ذو النسبين، أبو الخطاب عمر بن حسن،المتوفى سنة (633ه) المطرب من أشعار أهل المغرب، تحقيق إبراهيم الأبياري، حامد عبد المجيد، أحمد أحمد بدوي، دار العلم للجميع، بيروت، د ت.

36- ابن شهيد الأندلسي، رسالة التوابع والزوابع، تحقيق بطرس البستاني، ط1، دار صادر، بيروت، 1387ه/1967م.

37- ابن هشام (المتوفى سنه 213ه أو 218ه) السيرة النبوية، تعليق، محمد أحمد بن حسين الخطيب، عمر عبد السلام تدمري، الجزء الأول، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 3، 1410ه/ 1990م.

38- بديع الزمان الهمذاني، مقامات الهمذاني، شرح وتصحيح، محمد محمود الرافعي، ط1، مطبعة السعادة، د ت، القاهرة.

39- بلقزيز عبد الإله، العرب والحداثة: دراسة في مقالات الحداثيين، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، فبراير، 2008.

40- جعفر آل ياسين، الفارابي في حدوده ورسومه، المزرعة، الطبعة الأولى ، بيروت، 1405هـ/1985م.

41- جورج طرابشي، المثقفون العرب والتراث، التحليل النفسي لعصاب جماعي، ط1، رياض الريس، لندن، 1991.

42- حسن حنفي، الهوية، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2012.

43- حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفنية للنشر والتوزيع، القاهرة، 1411هـ - 1999م.

44- حسن مصدق، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت، النظرية النقدية التواصلية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت, ط1، 2005..

45- رسول محمد رسول، محنة الهوية (مسارات البناء وتحولات الرؤية) ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2002.

46- سيد قطب، معركة الإسلام والرأسمالية، ط 10، دار الشروق، القاهرة، 1408 هـ - 1987م.

47- سليم حسن، بيت الأمة في باريس، ضمن كتاب، أحمد الصاوي محمد، باريس، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، 1352هـ-1933م.

48- سليمان حسين، مضمرات النص والخطاب: دراسة في عالم جبرا إبراهيم جبرا الروائي، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1999م.

49- سعد البازعي، الإختلاف الثقافي وثقافة الإختلاف، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط1، 2008.

50- سعيد المنداسي، الديوان الشعبي، تحقيق وتقديم، محمد بخوشة، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، د ت، الجزائر.

51- سلامة كيلة، النهضة المجهضة، مشكلات الفكر العربي في القرن العشرين(نظرة تكوينية نقدية) التنوير، بيروت، 2011.

52- شكيب أرسلان، الرحلة الحجازية، المسماة الإرتسامات اللطاف في خاطر الحاج إلى أقدس مطاف، ط1، دار النوادر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1428هـ/2007م.

53- شكيب أرسلان، تاريخ غزوات العرب في فرنسا وسويسرا وايطاليا وجزائر البحر المتوسط، دار الكتب العلمية, بيروت، د ت.

54- شمس الدين أبي عبد الله محمد أبي طالب الأنصاري الصوفي الدمشقي شيخ الربوة، نخبة الدهر في عجائب البر والبحر (texte arabe publie d'après l'édition commencée par M.Fraehn, Otto, Harrassowitz, Leipzig,1923).

55- صالح بن غانم السدلان، الائتلاف والإختلاف، أسسه وضوابطه، دار بلنسيه للنشر والتوزيع، الرياض، ط2، 1417هـ .

56- طه باقر، ملحمة كلكامش، ملحمة العراق الخالدة، ط1، دار الشرق للنشر والتوزيع، الجيزة، القاهرة، 2016.

57- طه جابر العلواني، أدب الإختلاف في الإسلام، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، و.م.ا، 1991.

58- طه حسين، مستقبل الثقافة في مصر، دار المعارف، ط2 ، القاهرة، د ت.

59- طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الإختلاف الفكري، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، 2005.

60- طه عبد الرحمن، الحق العربي في الإختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، ط2، ، الدار البيضاء، بيروت، 2006.

61- صليحة الحرية والمسرح، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة،1991.

62- عبد الرحمن حسن حنبكه الميداني، أجنحة المكر الثلاثة وخوافيها، التبشير- الإستشراق- الإستعمار، دار القلم، دمشق، ط8، 1420هـ -2000م.

63- عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة، حققها، عبد السلام الشدادي، ط1، بيت الفنون والعلوم والآداب، الدار البيضاء، 2005.

64- عبد الرزاق الداوي، في الثقافة والخطاب، عن حرب الثقافات، حوار الهويات الوطنية في زمن العولمة، ط1، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، آذار/مارس، 2013.

65- عبد العزيز الدوري، الهوية الثقافية العربية والتحديات، ضمن كتاب: الهوية وقضاياها في الوعي العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، تشرين الثاني/نوفمبر، 2013.

66- عبد الهادي التازي، رحلة الرحلات، مكة في مائة رحلة مغربية ورحلة، مراجعة عباس صالح طاشكندي، ج1، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، مكة المكرمة، 1426هـ/2005م.

67- عبد الهادي الدمشقي الصالحي الحنبلي المعروف بإبن المبرد(909-840هـ) محض الصواب في فضائل أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، تحقيق عبد العزيز الفريح، ط1، مكتبة أضواء السلف، الرياض، 1420هـ-2000م.
68- عبد الوهاب المسيري، اللُّغة والمجاز، بين التوحيد ووحدة الوجود، دار الشروق، ط1، القاهرة، 1422ه/2002م.
69- عبد الكريم بكار، تجديد الخطاب الإسلامي، مكتبة العبيكان، الرياض، 2006.
70- علاء الدين صادق الأعرجي، أزمة التطور الحضاري العربي بين العقل الفاعل والعقل المنفعل، مطبوعات أي- كتب، لندن، ط 5، 2015.
71- علي أومليل، في شرعية الاختلاف، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1991.
72- علي بن إبراهيم النملة، هاجس المؤامرة في الفكر العربي، بين التهوين والتأويل، ط1، مكتبة الملك فهد، الرياض، 1430ه/2009م.
73- علي حرب، الحقيقة والتأويل، قراءة تأويلية في الثقافة العربية، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2007.
74- علي حرب، خطاب الهوية، سيرة فكرية، منشورات الإختلاف، الجزائر، 1429هـ/2008 م.
75- علي حرب، فتوحات العولمة ومآزق الهوية، المركز الثقافي العربي، ط 2، الدار البيضاء، بيروت، 2004.
76- عماد عبد اللطيف، البلاغة والتواصل عبر الثقافات، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ط1، 2012م.
77- عمر الدسوقي، المسرحية، نشأتها وتاريخها وأصولها، دار الفكر العربي،القاهرة، د ت.
78- عيسى فوزي، أدب الأطفال (الشعر، مسرح الطفل، القصة) منشاة المعارف، الإسكندرية، 1998.
79- فاطمة عبد الفتاح، اضاءات على الإستشراق الروسي، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2000.
80- فتحي المسكيني، الهوية والزمان، تأويلات فينومينولوجية لمسألة "النحن"، دار الطليعة، بيروت، ط1، آب/ أغسطس، 2001.

81- فؤاد سلطان، باريس، ضمن كتاب، أحمد الصاوي محمد، باريس، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، 1352هـ-1933م.
82- لطفي فام، المسرح الفرنسي المعاصر، مطبوعات مكتبة الإسكندرية، الإسكندرية، 1998.
83- مالك بن نبي، بين الرشاد والتيه، ط1، دار الفكر المعاصر، بيروت، 1423ه/2002م.
84- مالك بن نبي، مشكلات الحضارة، القضايا الكبرى، دار الفكر المعاصر ، بيروت، ط1، 1991.
85- محسن أحمد الخضيري، الإدارة في دول النمور الآسيوية، ايتراك للنشر والتوزيع، القاهرة، 1999.
86- محسن جاسم الموسوي، النظرية والنقد الثقافي، الكتابة العربية في عالم متغير، واقعها، سياقاتها وبناها الشعورية، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2005.
87- محمد الأمين الشنقيطي الجكني، رحلة الحج إلى بيت الله الحرام، دار ابن تيمية، القاهرة، دت، (تحمل طبعة دار عالم الفوائد تاريخ 1426ه)
88- محمد الخطيب، حضارة أوربا في العصور الوسطى، دار علاء الدين، دمشق، 2006.
89- محمد السنوسي، الرحلة الحجازية، تحقيق علي الشنوفي، ج1، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، 1976.
90- محمد المويلحي، حديث عيسى بن هشام أو فترة من الزمن، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2012.
91- محمد بشير العامري، دراسات حضارية في التاريخ الأندلسي، دار غيداء، ط1، عمان، 1433ه/2012م.
92- محمد بن مسايب، الديوان، نشر محمد بخوشة، مطبعة ابن خلدون، تلمسان، الجزائر، 1370ه.
93- محمد حسن البرغثي، الثقافة العربية والعولمة، دراسة سوسيولوجية لآراء المثقفين العرب،ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2007.
94- محمد راتب حلاق، نحن والآخر- دراسة في بعض الثنائيات المتداولة في الفكر العربي الحديث والمعاصر- منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1997.

95- محمد شوقي الزين، الثقاف في الأزمنة العجاف، فلسفة الثقافات في العرب وعند الغرب، ط1، منشورات الإختلاف، الجزائر ، 1443هـ/2013م.

96- محمد عابد الجابري، إشكالات الفكر العربي المعاصر،ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1989.

97- محمد عابد الجابري، نقاش في فرنسا... الهوية، جريدة الاتحاد الإماراتية، الثلاثاء 12 يناير 2010، قسم (وجهات نظر) والمقال على موقع الكاتب www.aljabriabed.net، (تاريخ المراجعة، جوان 2016)

98- محمد عادل شريح، ثقافة في الأسر، نحو تفكيك المقولات النهضوية العربية، دار الفكر، ط1، دمشق, 1429هـ /2008م.

99- محمد عمارة، معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام ، نهضة مصر للطباعة النشر، القاهرة،2004.

100- محمد نورالدين أفاية، المتخيل والتواصل، مفارقات العرب والغرب، بيروت، 1414ه/1993م.

101- محمود درويش، ديوان احد عشر كوكبا، دار الطليعة، ط4، بيروت، 1993.

102- محي الدين ين عربي، الفتوحات المكية تحقيق عثمان يحي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1405ه/1985.

103- محي الدين ابن عربي، كتاب الإسفار عن نتائج الأسفار، جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن،1367ه/ 1948م.

104- محي الدين بن عربي، (638-560ه) الإسراء إلى المقام الأسرى أو كتاب المعارج، ط1، تحقيق سعاد الحكيم، دندرة للطباعة والنشر، بيروت، 1408ه/1988م.

105- مصطفى لطفي المنفلوطي، الأعمال الكاملة، النظرات (المدنية الغربية) دار الجيل بيروت، 1404ه/1984م.

106- نديم معلا، لغة العرض المسرحي، دار المدى للطباعة والنشر، بغداد، 2004.

107- نهاد صليحة، التيارات المسرحية المعاصرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1997.

108- نهاد صليحة، المسرح بين النص والعرض، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1999.

109- هشام شرابي، الثقافة العربية في المهجر، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 1988.

110- هشام شرابي، المثقفون العرب والغرب، ط2، دار النهار، بيروت، 1978.

111- ياسين النصر، الرواية والمكان، دار الشؤون العامة، بغداد، 1986.

ثانيا: المراجع المترجمة للغة العربية

1- أرسطو، السياسة، ترجمة أحمد لطفي السيد، مكتبة طريق العلم، القاهرة، 1960.

2- أغناطيوس يوليانوفتش كراتشكوفسكي، تاريخ الأدب الجغرافي العربي، ترجمة، صلاح الدين عثمان هاشم، الجزء الأول، لجنة التأليف والترجمة والنشر، الإدارة الثقافية، جامعة الدول العربية، القاهرة (د ت) (بينما تحمل النسخة الروسية تاريخ 1957 لينينغراد).

3- أمين معلوف، الهويات القاتلة، قراءات في الإنتماء والعولمة، ترجمة، نبيل محسن، ط1، ورد للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، 1999.

4- أمين معلوف، اختلال العالم، حضاراتنا المتهافتة، ترجمة ميشال كرم، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2009.

5- أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات بيروت، باريس، ط 2، 2010.

6- ادوارد سعيد، الإستشراق، المفاهيم الغربية للشرق، ترجمة الدكتور محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2006.

7- ادغار موران، النهج، إنسانية البشرية، الهوية البشرية، ترجمة، هناء صبحي، ط1، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث – كلمة - أبوظبي، 1430هـ/2009م.

8- باتريك جيه بوكانن، موت الغرب، أثر شيخوخة السكان وموتهم وغزوات المهاجرين على الغرب، ترجمة محمد محمود التوبة، مكتبة العبيكان، الرياض، ط 1، 1425ه – 2005م.

9- برنارد لويس، أزمة الإسلام ، ترجمة حازم مالك، صفحات للدراسات والنشر، دمشق، 2013.

10- بول ريكور، الذات عينها كآخر، ترجمة جورج زيناتي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، نوفمبر 2005.

11- بيار بورديو، التلفزيون وآليات التلاعب بالعقول، ترجمة، درويش الحلوجي، ط1، دار كنعان، دمشق، 2004.

12- بيير بورديو، الرمز والسلطة، ترجمة عبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط3 ،2007.

13- بيير جوردا، الرحلة إلى الشرق، رحلة الأدباء الفرنسيين إلى البلاد الإسلامية في القرن التاسع عشر، ترجمة، مي عبد الكريم، علي بدر، ط1، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، 2000.

14- تزيفيتان تودوروف، فتح أمريكا، مسألة الآخر، ترجمة بشير السباعي، ط1، سينا للنشر، القاهرة، 1992.

15- تيزيفيتان تودوروف، مفهوم الأدب ودراسات أخرى، ترجمة، عبود كاسوحة، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 2002.

16- توماس باترسون، الحضارة الغربية، الفكرة والتاريخ، ترجمة، شوقي جلال، هيئة الكتاب، القاهرة، 2004.

17- تييري همتش، الشرق الخيالي ورؤية الآخر، صورة الشرق في المخيال الغربي، الرؤية السياسية الغربية للشق المتوسط، ترجمة الدكتورة مي عبد الكريم محمود، ط1, دار المدى، دمشق, 2006.

18- جاك دريدا، أحادية الأخر اللغوية، ترجمة الدكتور عمر مهيبل، منشورات الإختلاف، الجزائر، ط1، 1429ھ/2008م.

19- جورج قرم، تاريخ أوروبا وبناء أسطورة الغرب، ترجمة، رلى ذبيان، ط1, دار الفارابي، بيروت، 2011.

20- جوزيف ماري مواريه، مذكرات ضابط في الحملة الفرنسية على مصر، ترجمة وتقديم، كاميليا صبحي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2000.

21- جول جرفيه كورتيلمون، رحلتي إلى مكة المكرمة في عام 1894م، ترجمة، أحمد ايبش، ط1, دار الكتب الوطنية، أبو ظبي، 1434هـ -2013م.

22- جون ام هوبون، الجذور الشرقية للحضارة الغربية، ترجمة منال قابيل، مكتبة الشروق الدولية، 2006.

23- جون فراير كين (الحاج محمد أمين) ستة أشهر في الحجاز، ترجمة إنعام ايبش، دار الكتب الوطنية، ط1، أبو ظبي، 1433هـ-2012م.

24- جيرار لكلرك، الأنثربولوجيا والاستعمار، ترجمة، الدكتور جورج كتورة، ط2, المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1411ھ/1990م.

25- جيمس جورج فرايزر، الغصن الذهبي، دراسة في السحر والدين، ترجمة نايف الخوص، ط1، دار الفرقد، سورية، 2014.

26- داريوش شايغان، أوهام الهوية، ترجمة، محمد علي مقلد، ط1، دار الساقي، بيروت، 1993.

27- دانيال هنري باجو، الأدب العام والأدب المقارن، ترجمة غسان السيد، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1979.

28- دليل أكسفورد للفلسفة، تحرير، تد هوند رتش، ترجمة، نجيب الحصادي، المكتب الوطني للبحث والتطوير، ليبيا، (د ت).

29- رنا قباني، أساطير أوروبا عن الشرق، لفق تسد، ترجمة دكتورة صباح قباني، طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق ، 1989.

30- ريجيس دوبريه، زائر الفجر، كريستوفر كولومبس، مكتشف أم قرصان، ترجمة ليلى غانم، الدار الجماهيرية للنشر، طرابلس، 1994.

31- صمويل ب. هنتنجتون، من نحن؟ المناظرة الكبرى حول أمريكا، ترجمة أحمد مختار جمال، ط1، 2009، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ص، 40.

32- صامويل هنتنجتون، صراع الحضارات، إعادة صنع النظام العالمي، ترجمة طلعت الشايب، تقديم صالح قنصوه، سطور، ط2، 1999.

33- صامويل بي هانتنجتون، الإسلام والغرب آفاق المواجهة، ترجمة مجدي شرشر، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1995.

34- صوفي بسيس، الغرب والآخرون، قصة هيمنة، ترجمة نبيل سعد، سلسلة كتب عربية. www.Kotobarabia.com

35- طوني بينيت، لورانس غروسبيرغ، ميغان موريس، مفاهيم اصطلاحية جديدة، معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، ترجمة سعيد الغانمي، ط1, المنظمة العربية للترجمة، بيروت،2010.

36- مارتن برنال، أثينة السوداء، الجذور الأفرو آسيوية للحضارة الكلاسيكية، الجزء الأول، تلفيق بلاد الإغريق، ترجمة احمد عثمان، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2002. والكتاب يقع في جزأين ويحمل الجزء الثاني عنوان، النهاية البطولية لعصر بطولي، ترجمة محمد إبراهيم السعدني.

37- مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، شبكة العلاقات الإجتماعية، ترجمة، عبد الصبور شاهين، ط 3، دار الفكر، دمشق، 1406هـ/1986م.

38- مالك بن نبي، شروط النهضة، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر، دمشق، 1406هـ -1986م.
39- محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، ط2، 2001.
40- محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدي، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، 1997.
41- مونتسكيو، روح الشرائع، ترجمة عادل زعيتر، ج1، دار المعارف، القاهرة، 1953.
42- ميخائيل باختين، الخطاب الروائي، ترجمة، محمد برادة، دراسات الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، القاهرة، 1987.
43- هارلمبس وهولبورن، سوشيولوجيا الثقافة والهوية، ترجمة حاتم حميد محسن، ط1, دار كيوان للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، 2010.
44- هيلين توماس، جميلة احمد، الأجساد الثقافية، الإثنوغرافيا والنظرية، ترجمة أسامة الغزولي، ط1, المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2010.
45- يوري لوتمان، سيمياء الكون، ترجمة، عبد المجيد نوسي، ط1, المركز الثقافي العربي، الدر البيضاء، بيروت, 2011.

المعاجم اللغوية والمعاجم المتخصصة والموسوعات

أولا: المعاجم اللغوية

1- أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكرياء، معجم مقاييس اللغة، تحقيق وضبط، عبد السلام محمد هارون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1399ﻫ/1979م.
2- أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، ابن منظور الإفريقي المصري، لسان العرب، دار صادر، بيروت، (د ت).
3- السيد مرتضى الحسيني الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق الدكتور ضاحي عبد الباقي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ط1، الكويت، 1422ﻫ/ 2001م.
4- المعلم بطرس البستاني، قطر المحيط، طبع في بيروت، سنة 1869م.
5- بطرس البستاني، محيط المحيط، مكتبة لبنان، ط 3، بيروت، 1998.

6- الخليل بن أحمد الفراهيدي (تـ170ه) كتاب العين، ترتيب وتحقيق، الدكتور عبد الحميد هنداوي، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1424ه/2003م.
7- الحافظ أبي القاسم سليمان بن احمد الطبراني (260هـ-360ه) المعجم الكبير، تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة.
8- مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز أبادي، المتوفى سنة (817ه)، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة، ط2، بيروت، 1426هـ/2005م.
9- مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، الطبعة الرابعة، 1425هـ-2004م.
10- معجم المعاني الجامع، http://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar تاريخ المراجعة 2016/10/15

ثانيا: المعاجم المتخصصة

1- أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي (تـ1094ه/1683م) الكليات، معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، أعده للطبع، عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1419ه /1998م.
2- أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، تحقيق وضبط، محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، (د ت).
3- أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح، تاج اللغة وصحاح العربية، راجعه واعتنى به، محمد محمد تامر، انس محمد الشامي وزكريا جابر أحمد، دار الحديث، القاهرة، 1430هـ - 2009م.
4- أحمد مختار عمر، المعجم الموسوعي لآيات القرآن الكريم وقراءاته، مؤسسة سطور المعرفة، الرياض، ط1، الرياض، 1423 ه/2002م.
5- المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المملكة العربية السعودية: http://qurancomplex.gov.sa.
6- جبور عبد النور، المعجم الأدبي، دار العلم للملايين، ط 2، كانون الثاني (يناير)، بيروت، 1984.
7- جميل صليبا المعجم الفلسفي، ج 2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982م.

8- عادل نويهض، معجم أعلام الجزائر، مؤسسة نويهض الثقافية، بيروت، ط 2، 1400هـ/1980م.

9- عبد الرزاق الكاشاني (المتوفى سنة 730هـ) معجم اصطلاحات الصوفية، تحقيق وتقديم وتعليق، الدكتور عبد العال شاهين، دار المنار للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1413هـ/ 1992م.

10- علي بن محمد السيد الشريف الجرجاني(816هـ-1413م)، معجم التعريفات، تحقيق ودراسة، محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة للنشر والتوزيع والتصدير، القاهرة، (د ت).

11- مجدي وهبه، كامل المهندس، معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، مكتبة لبنان، ط2، بيروت، 1984.

12- مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1403هـ - 1983م.

13- مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2007.

14- ميجان الرويلي، سعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط3، 2002.

كتب التفسير والحديث

1- أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري (194- 256هـ) صحيح البخاري، دار ابن كثير، دمشق، 1423هـ/2002م.

2- أبو القاسم جار الله محمود بن عمر، الزمخشري الخوارزمي، (467هـ-538هـ) تفسير الكشاف، ط3، دار المعرفة، 1430هـ/2009م، بيروت.

3- أبو محمد إسماعيل بن عبد الرحمن السدي الكبير (المتوفى سنة 128هـ) تفسير السدي الكبير، جمع وتوثيق ودراسة، محمد عطا يوسف، ط1، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة، 1414هـ/1993م.

4- الحافظ أبي عبد الله محمد بن يزيد القزويني، ابن ماجة (207هـ- 275هـ) سنن ابن ماجة، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب، د ت ، بيروت.

5- شمس الدين أبي الخير محمد بن عبد الرحمن السخاوي الشافعي(ت 902) فتح المغيث بشرح ألفية الحديث، تحقيق عبد الله بن عبد الرحمن الخضير، ط1، مكتبة دار المنهاج، الرياض، 1426هـ.

المراجع باللغة الأجنبية

1- Adrien Pasquali, *Le Tour des horizons, critique et récit de voyage*, Klincksieck , Paris, 1994.

2- Aki Taguchi, Nerval, *Recherche de l'autre et conquête de soi*, Peter Lang , Berne, 2010

3- Alain Dag'Naud, *La Ville au moyen âge*, Editions Jean-Paul Gisserot, Luccon , 2004.

4- Alain De Benoist, *Nous et les autres, problématique de l'identité*, Editions Krisis , Paris, 2006.

5- Alain Guyot et Chantal Massol (textes réunis et présentés par) *Voyager en France au temps du romantisme, poétique, esthétique, idéologique*, Ellug , Grenoble, 2003.

6- Alain Montandan, (Etudes rassemblées par) *Le Même et l'Autre, Regards Européens*, Université Blaise-Pascal, Clermont Ferrand, France, 1997

7- Alexandre Dumas, *Le Comte de monte-cristo*, Baudry, librairie-Editeur, Paris, 1845.

8- Alex Demeurlenaere, *Le Récit de voyage Français en Afrique noire (1830-1931) Essai de scénographie*, Lit Verlag, Berlin , 2009.

9- Allemand Sylvain, Dagorn René- Eric et Vilaça Olivier, *L'Occident c'est l'Europe + l'Amérique du nord, la géographie contemporaine*, Collection Idées reçues, N^{e}, 102, cavalier bleu, Paris, 2005.

10- Alphonse de Lamartine, *Souvenirs, Impressions, pensées et paysages pendant un voyage en Orient* (avertissement), Meline Cans et compagnie, Bruxelles, 1838.

11- Anne Dulphy, Yves Leonard et Marie-Anne Matard-Bonucci (dir) *Intellectuels, artistes et militants: le voyage comme expérience de l'étranger*, Peter Lang, Bruxelles, 2009.

12- Aryeh Grabois, *Le Pèlerin Occidental en terre sainte au moyen âge*, De Boeck et Larcier, Paris, Bruxelles, 1998.

13- Arthur Rimbaud, *Poésies complètes*, Leon Vanier, Libraire-Editeur, 1895, Paris, Annales littéraires de L'Université de Franche-comté (ALUFC) philosophie 2006, *Heidegger*, Presses Universitaires de Franche- comté, 2006.

14- Averroès, *tafsir ma bada at-tabiat*, bibliotheca Arabica, scholasticorum, série arabe, tome V, 2, texte arabe Inédit établi par, Maurice Bouyges, S.J, Beyrouth, Imprimerie Catholique. MCMXXXVIII, juin 1938..

15- Barthelemy d'herbelot, *Bibliothèque orientale*, Compagnie des librairies, Paris, 1779.

16- Barus Michel Jacqueline, Eugene Enriquez, et André Levy (sous la direction) *Vocabulaire de Psychosociologie* : *Positions et références*, Editions Eres, Paris, 2007.

17- Berchet, Jean-Claude, *Le Voyage en Orient: Anthologie des voyageurs français dans le Levant au XIX^{e} siècle*, Robert Laffont, Paris, 1992.

18- Blaise Pascal, *Les Pensées*, http://www.penséesdepascal.fr/Divertissement/Divertissement4-moderne.php, consulté le :12/08/2016

19- Bernard Lamizet, *Politique et Identité*, Edition PUL (Presses Universitaires de Lyon) Lyon, 2002.

20- Bernard Schiele, *Les Musées scientifiques, Tendances actuelles de l'éducation scientifique non formelle*, Revue International de l'Education de Sèvres, Ne 14, 1997.

21- Bertrand Westphal, *La Géocritique, mode d'emploi*, Presses Universitaires de Limoges et du Limosin (PULIM) 2000.

22- Catherine Halpern, *Faut-il en finir avec l'identité* ? Revue sciences humaines, Ne 151, 2004/7, Editions Sciences Humaines, Paris, 2004.

23- Chardin, *Voyages du Chevalier Chardin, en Perse et autres lieux de l'Orien*t, tome premier, le Normant, Imprimeur-libraire, Paris, 1811.

24- Charles Nodier, *A Quoi on reconnait un homme de lettres à Paris*, in *le diable à Paris, Paris et les Parisiens*, Michel Levy Frères, Libraires Editeurs, Paris, 1857.

25- Christine Vergnolle Mainar, *Les Disciplines scolaire et inter-transdisciplinarité ; le rôle des concepts* ((partagés)) in; colloque *Les Didactiques en questions; états des lieux et perspectives pour la recherche et la formation*, Université de Cergy – pontoise IUFM de l'académie de Versailles,7-8 octobre 2010.

26- Christophe colomb, *Journal de bord 1492-1493*, présentation de Michel Balard, Imprimerie Nationale, Paris, 2003.

27- Claude Levi- Strauss, *Tristes tropiques*, Plon, Paris, 1955.

28- Cogez Gérard, *Les Ecrivains voyageurs au XXe siècle*, Editions du Seuil, Paris, 2004.

29- Daniel Dubuisson, *L'Occident et la religion, mythes, science et idéologie*, Editions complexe, Bruxelles, 1998.

30- David Vinson, *L'Orient rêvé et l'Orient réel au xix siècle*, Revue d'histoire littéraire de France, Année 104, N[e] 1, Presses Universitaire de France, 2004.

31- Denis-Constant Martin (sous la direction de) *L'Identité en jeux, pouvoirs, identifications, mobilisations*, éditions, Karthala, Paris, 2010.

32- Denis Labbé et Gilbert Millet, *Le Fantastique*, Ellipses , 2000, Paris.

33- Denis Saillard, *Le Théâtre de boulevard à la belle époque en France et en Italie*, *Vingtième Siècle*. Revue d'histoire, Presses de Sciences Po, N[e] 93, 2007.

34- *Dictionnaire de l'Académie Française*, 5[eme] Edition, revu, corrigé et augmenté, par l'académie elle-même, Edition EBooks France, Paris, 1798.

35- *Dictionnaire de l'Académie Française*, tome premier, (A-K) cinquième Edition, Bossange et Masson , libraires, Paris, 1813.

36- *Dictionnaire de l'Académie Française*, tome premier (A.K) Dupont, imprimeur-libraire, 1832.

37- *Dictionnaire de l'Académie Française*, septième édition, tome second (I-Z) imprimeur de l'institut de France, Paris, 1878.

38- *Dictionnaire de la Langue Françaises du seizième siècle*, tome premier, Edmont Huguet, Slatkine reprints, Genève, 2010.

39- *Dictionnaire Latin- Français*, Félix Gaffiot, Hachette, Paris, 1934.

40- *Dictionnaire de la Langue Françaises du seizième siècle*, tome premier, Edmont Huguet, Slatkine reprints, Genève, 2010.

41- Dominique Barjot et Christophe Réveillard (sous la direction) *L'Américanisation de l'Europe Occidentale au XXe siècle*, *Mythes et Réalité*, Presses de l'Université de Paris- Sorbonne, Paris, 2002.

42- Dominique Budor et Walter Geerts, (sous la direction de) *Le Texte hybride*, Presses Sorbonne nouvelle, Paris III, 2004.

43- DOTRAM, *La Muséologie, science ou seulement travail pratique du musée*? Revue de débat sur les problèmes fondamentaux de la Muséologie, Stockholm, Suède, 1980.

44- Dubois Claude-Gilbert, *Mythologies de l'Occident*: *les bases religieuses de la culture occidentale*, Editeur Ellipes marketing, Paris, 2007.

45- Dulucq Sophie, *Ecrire l'histoire de l'Afrique à l'époque coloniale (XIXe-XXe siècles)* Karthala, 2009, Paris.

46- Edmond Texier, *Tableau de Paris*, tome premier, Paulin et Le Chevalier, Paris, 1852-1853.

47- Elodie Laügt, *l'Orient du signe, rêves et dérives chez Victor Segalan, Henri Michaux et Emile Ceoan*, Peter Lang, Berne, Bruxelles, 1974.

48- Emile Zola, *Les Trois villes*, Paris, Bibliothèque- Charpentier, Paris, 1898.

49- Emmanuel Levinas, *Humanisme de l'autre homme*, éditions Fata Morgana, Paris, 1972.

50- Emmanuel Levinas, *Le Temps et l'autre*, édition PUF, Quadrige, Paris, 1983.

51- Emmanuel Levinas, *Entre nous, essais sur le penser à l'autre*, Grasset, Paris, Paris, 1991.

52- Enrique Dussel, *1492 L'Occulturation de l'autre*, traduit de l'espagnol par, Christian Rudel, Editions ouvrières, Paris, 1992.

53- Eric Wauters (textes reunis par) Tunis, Carthage, *l'Orient sous le regard de l'Occident du temps des lumiéres à la jeunesse de Flaubert*, Publications de l'Université de Rouen, 1999.

54- Ernest Himengway, *Paris est en fête*, traduit par, Marc Saporta, Gallimard, Paris, 1964.

55- Eugénie Briot, « *Le Parfumeur millionnaire* », *Notable et industriel Parisien du XIXe siècle*, Revue d'Histoire du XIX^{e} siècle, N^{e} 34,Paris, 2007.

56- Eugene Rigal, *Le Théâtre Français avant la période classique*, Slatkine Reprints, Genève, 1969.

57- Evelyne Depretre, *Le Récit de voyage: Quête historique et definitoire, la preoccupation de l'écrivain.* Mémoire en recherche-création présenté, dans le cadre du programme de maîtrise en letters,en vue de l'obtention du grade de maître des arts, sous la direction de Catherine Broué, Université du Québec à Rimouski , Février, 2011.

58- François René De Chateaubriand, *Itinéraire de Paris à Jérusalem*, Flammarion, Paris, 1999.

59- Gerald Berthoud, *Plaidoyer pour l'autre, essais d'anthropologie critique*, librairie Droz, Genève, 1982.

60- Goethe, *Mémoires de Goethe*, traduit par, La Baronne A. De Carlowitz, Editions, G. Charpentier et Cie, Paris, 1885.

61- Grégoire Holtz et Vincent Masse, *Étudier les récits de voyage: bilan, questionnements, enjeux, Arborescences*: revue d'études françaises, N^{e} 2, Paris, 2012.

62- Hakim Karki et Edgar Radelet, *Et Dieu créa l'Occident, la place de la religion dans la conceptualisation de la notion de l'Occident*, l'Harmattan, Paris, 2001.

63- Henry Panhuys, *La Fin de l'Occidentalisation du monde; de l'unique au multiple*, l'Harmattan, Paris, 2004.

64- Hervé Kempf, *Fin de l'Occident, naissance du monde,* Editions du Seuil, 2013.

65- Honoré De Balzac, *A Paris*, Editions complexe, 1993, Paris.

66- Hubert Juin, « Préface » de Georges Jacquemin, *Littérature fantastique*, Edition F.Nathan, Paris, 1974 .

67- Isabelle Eberhardt, *Notes de route, Maroc, Algérie, Tunisie*, Librairie Charpentier et Fasquelle, Paris, 1908.

68- Isabelle Eberhardt et Victor Barrucand, *Dans l'ombre chaude de l'islam*, Charpentier et Fasquelle, Paris, 1921.

69- Isabelle Eberhardt, *Au Pays des sables* (1896-1906) Adapté du textes réunis par, Rêne-louis Doyen, édité par les Bourlapapey Bibliothèque Numérique Romande, 2012.

70- Isabelle Gadoin et Marie-Elise Palmier-Chatelain (sous la direction de) *Rêver d'Orient, connaitre l'Orient*, ENS Editions, Paris, 2008.

71- Isabelle Stegers ; *D'Une Science à l'autre ; les concepts nomades*, Paris, Seuil (couverture exterieure)

72- Ioanna Vasilakopoulou, *Les Voyageurs- compagnons Français en Grèce au XIX^{e} siècle, une écriture particulière*, thèse de doctorat sous la direction de François Moureau, université de Paris-Sorbonne, Paris IV,(résumé, position de thèse) , 2005.

73- IRINI Apostolou, *L'Apparence extérieure de l'Oriental et son rôle dans la formation de l'image de l'autre par les voyageurs français au XVIIIe siècle*, cahiers de la méditerranée, N^{e} 66, 2003.

74- Jacques Attali, Pierre Henry- Salfati, *l'Invention de l'Occident*, documentaire, ARTE, réalisé par, Pierre Henry- Salfati, 2015.

75- Jacqueline Picoche, *Dictionnaire Etymologique du Français*, Dictionnaire le Robert, les Usuels, Paris. 2009.

76- J.Béliard, *Souvenirs d'un voyage en Algérie*, les monts Fel-Fela et leurs carrières de marbre, imprimerie de Pillet fils, Paris, 1945.

77- Jean Claude Berchet, *Le Voyage en Orient, Anthologie des voyageurs Français dans le levant au XIXe siècle*, Laffont, Paris, 1985.

78- Jean-Didier Urbain, *Secrets de voyage. Menteurs, imposteurs et autres voyageurs impossible*, Payot, (couverture extérieure), 2003.

79- Jean Dufournet, Alain Charles Fiorato et Augustin Redondo (Etude recueillies par) *l'Image de l'autre Européen: XVe-XVIIe siècles*, Presses de la Sorbonne nouvelle, Paris, 1992.

80- Jean François Bayart, *L'Illusion Identitaire*, Fayard, Paris, 1996.

81- Jean Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes [1755]*, Paris, Garnier-Flammarion, 1971.

82- Jean-Marie Benoist, *Facettes de l'identité*, in L'identité: séminaire interdisciplinaire, 1974-1975, Edition Grasset, Paris, 1977.

83- Jean Paul Demoule, *Mais ou sont passés les Indo-Européens, Editions du Seuil, introduction*, Paris, 2014.

84- Jean Paul Sartre, *Les Mots*, Gallimard, Paris, 1977.

85- Jean-Pierre A. Bernard, *Les Deux Paris, la représentation de Paris dans la seconde moitié du XIXe siécle*, Champ Vallon, Seyssel, 2001.

86- Jean-Pierre Leguay, *La Pollution au moyen-âge dans le royaume de France et dans les grands fiefs*, Editions, Jean-Paul Gisserot Paris, 1999.

87- Jean Pierre Leguay, *Vivre en ville au moyen âge*, Editions Jean-Paul Gisserot, Lucon, 2006.

88- Jean Pruvost, *La Langue Française : une longue histoire riche d'empunts*, la vie en champagne, N[e] 86, avril /juin 2016.

89- Jean Richard, *Les Récits de voyages et de pèlerinage*, Turnhout, Brepols, 1981.

90- Jean Shillinger, Philippe Alexandre, *Le Barbare, Image phobique et réflexions sur l'altérité dans la culture européenne*, Peter Lang SA, Editions scientifique internationale, Berne, 2008.

91- Joël Bernât, « *Je est un barbare*» *et notre inconsolable besoin de barbarie*. In le barbare. *Images phobique et réflexions sur l'altérité dans la culture européenne*, Peter Lang, Berne, 2008.

92- Julia Kristeva, *Etrangers à nous même*, Editions Fayard, 1988.

93- Julien, domestique de M. DE Chateaubriand , *Itinéraire de Paris à Jérusalem*, Honore Champion, Éditeur, quatrième édition, 1904.

94- Karlheinz Stierle, *La Capitale des signes*, Paris et son discours, traduit par, Marianne Rocher-Jacquin, Editions de la maison des sciences de l'homme, Paris, 2001.

95- Kenneth White, *Editorial Cahiers de Géopoétique*, Cahier N^e 1 (automne 1990).

96- Kenneth White, *Le Plateau de l'albatros, Introduction à la Géopoétique*, Editions Grasset, 1994.

97- Lettre écrite à Marseille, fin avril 1845 à Alfred le poittevin, in Gustave Flaubert, *Correspondance*, première série (1830-1846) Louis Conard , librairie- éditeur, Paris, 1902.

98- (*Les Autres villes sont des villes: Paris est un monde, Paris est synonyme de Cosmos*) in: Anne Szulmajster-Celnikier, *Imaginaires toponymiques: créations pan- européenne autour de Paris*, Revue la linguistique, presses Universitaires de France, vol 2, N^e 45, 2009.

99- Lise Schreier, *Seul dans l'Orient lointain, les voyages De Nerval et Du Camp*, publications de l'université de Saint-Etienne, 2006.

100- Louis Althusser, *Idéologie et appareils idéologiques d'état* (note pour in recherche) in Positions (1964-1975) les Editions sociales, Paris, 1976.

101- Odile Gannier, *La Littérature de voyage*, Ellipses, collection "thèmes et etudes", Paris, 2001.

102- Olivier christin, *Dictionnaire des concepts nomades en sciences humaines*, Métaitié, Paris, 2011.

103- Oswald Ducrot, Tzevetan Todorov, *Dictionnaire Encyclopédique des sciences du langage*, Editions du seuil, collection Points, Paris, 1972.

104- Paul Janet, *Essai sur la dialectique de Platon*, Joubert librairie-éditeur, Paris, 1848.

105- Paul Valery, *Présence de Paris*, G. le Prat, Paris, 1940.

106- Pierre Jourda, *l'Exotisme dans la littérature française depuis Chateaubriand*, tome II, le romantisme, Slatkine Reprints, Genève, 1970.

107- Pierre Karli, *Le Besoin de l'autre, une approche interdisciplinaire de la relation à l'autre*, Odile Jacob, Paris, Février 2011.

108- Pierre Rajotte, *Le Récit de voyage au XIX^e siècle; une pratique de l'intime*, Glob, Revue Internationale d'études Québécoise, vol, 3, N^e 1, 2000.

109- Philippe Antoine, *Quand le voyage devient promenade, Ecrivains du voyage au temps du romantisme*, Presses de l'université Paris-Sorbonne, Paris, 2011.

110- Philippe Bénéton, *Histoire de mots, culture et civilisation*, les presses de sciences po, Paris, 1975.

111- Philippe Nemo, *Qu'est ce que l'Occident*, Editions, Puf, collection Quadrige, Paris, 2013.

112- Rachel Bouvet et Myriam Marcil-Bergeron, *Pour une approche Géopoétique du récit de voyage*, Arborescences : Revue d'études Françaises, N^e 3, 2013.

113- Rachel Bouvet, *Vers une approche Géopoétique*, Presses de l'université du Quebec, 2015.

114- Robert Charvine et Jean Jacques Sueur, *Droit de l'homme et liberté de personne*, Edition LITEC, Paris, 1997.

115- Robert Derathé, *Jean- Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Librairie philosophique, Paris, 1995.

116- Roger-Pol Droit, *L'Occident expliqué à tout le monde*, Edition du Seuil, Paris.2008.

117- Roland le Huenen, *Que ce qu' un récit de voyage*, Revue littérales, N[e] 7, Paris, 1990.

118- Roland le Huenen, *Le Récit de voyage, l'entrée en littérature*, Revue études littéraires, vol, 20, N[e] 1, Paris, 1987.

119- Romuald Fon Koua, *Le Discours de voyages: Afrique, Antilles*, Editions Karthala, Paris, 1998.

120- Ryszard Kapuscinski, *Rencontrer l'Etranger, cet événement fondamental*, le Monde diplomatique, janvier, 2006.

121- Samuel P, Huntington, *The West: Unique Not Universal*, Foreign Affairs, November/December, 1996.

122- Sarga Moussa, *Le Récit de voyage*, genre « *Pluridisciplinaire* **»,** *A propos des Voyages en Égypte au XIX[e] siècle, Sociétés et Représentations*, Publications de la Sorbonne, Paris, 2006/11 N[e] 21, 2006.

123- Sartre Jean Paul, *L'Etre et le Néant, essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris, 1943.

124- Serge Latouche, *L'Occidentalisation du monde, essai sue la signification, la portée et les limites de l'uniformisation planétaire*, la découverte, Paris, 2005.

125- Stamatios Tzitzis, *Droit et valeur humain, l'autre dans la philosophiedu droit, de la Grece antique à l'epoque moderne*, Editions Buenos books international, Paris, 2010.

126- Sophie Duchesne (sous la direction), *L'Identité Européenne entre science politique et science fiction*, Revue politique Européenne, N[e], 30, l'Harmattan, Paris.2010.

127- Stamatios Tzitzis, *L'Identité culturelle et humanisme, de la Grèce antique à l'Europe moderne*, Editions Buenos books International, (l'Introduction), Paris, 2011.

128- Stanis Perez, la santé de Louis XIV, *Une Biohistoire du Roi-soleil*, Editions Champ Vallon, Seyssel, 2007.

129- Stephane Van Damme, *Paris, capitale philosophique: De la fronde à la revolution*, Odile Jacob , Paris, 2005.

130- Sylvain Gouguenhein, Aristote au Mont-Saint-Michel, *Les Racines Grécques de l'Europe chrétienne*. Edition du Seuil, Paris, 2008.

131- Sylvester N.Osu, Gilles Col, Nathalie Garric et Fabienne Toupin (eds), *Construction d'identité et processus d'identification*, Peter Lang, Editions scientifiques Internationales, Berne, 2010.

132- Sylvie Requemora, *Du Roman au récit, du récit au roman, le voyage comme genre "métoyen" au XVIIIe siecle*, de Perier à Regnard, in, Roman et récit de voyage, textes réunis par, Philippe Antoine et Marie Christine Gomez-Géraud, Paris, Presses de l'université de Paris-Sorbonne, 2001.

133- Sylvain Venayre, *Pour une histoire culturelle du voyage au XIXe siècle*. Revue sociétés et représentations, N[e] 21, 2006, publications de la Sorbonne, 2006.

134- Tzevtan Todorov, *Les Récits de voyage et colonialisme*, Revue le debat, Gallimard, N[e] 18, 1982/1.

135- Tzvetan Todorov, *Introduction à la literature fantastique* , Edition Points, collection points essais, Paris, 2015.

136- Université de Saint-Etienne, *Regarts sur la littérature et la civilisation contemporaine*, Centre interdisciplinaire d'étude et de recherche sur l'expression contemporaine, 1974.

137- V.Courtet DE L'Isle, *La Science politique, ou Etude des races humaines,* Arthus Bertrand, libraire-éditeur, Paris. (s.d)

138- Victor Hugo, *Choses vues,* tome second, imprimé par, l'imprimerie Nationale, Paris, 1913.

139- Victor Hugo, *Guerre aux démolisseurs,* Revue des deux mondes, Paris, Mars 1832.

140- Voltaire, *Dictionnaire Philosophique,* Tome Neuvième, Edition Stéréotype, Paris, 1816.

141- Yannik Ripo (compte rendu) Georges Vigarello, *Le Propre et le sale, l'hygiène du corps depuis le moyen âge,* Revue de l'éducation, année, vol, 29, N^e 1, 1986.

142- Yasmine Marcil, *La Crédibilité du voyageur, du journal encyclopédique au magasin encyclopédique, sociétés et représentations,* publications de la Sorbonne, Paris, 2006/1, N^e 21, 2006.

143- Youmna Charara (textes et annoté), *Fictions coloniales du XVIIIe siècle, zimero présentés, lettres africaines, adonis, ou le bon nègre, anecdote coloniale*, l'Harmattan, paris, 2005.

144- Y.S.Live et J.F.Hamon, *l'Identité et la construction de l'identité dans les iles du sud-ouest de l'océan Indien*, Editions l'Harmattan, Paris, 2005.

145- Yveline Bernard, *l'Orient du XVI siècle, Une Société musulmane florissante* l'Harmattan, Paris, 1988.

146- Yves Chevrel, *La Littérature comparée*, Presses Universitaires de France, collection Que sais- je, Paris, 1989.

147- Yves Clavaron et Bernard Dieterle (sous la direction) *Métissages littéraires*, actes de XXXII[e] congres de la société Française de littérature comparée, Saint-Etienne, 8-10 septembre 2004, Publications de l'université de Saint-Etienne, 2005.

المجلات والدوريات

1- ابرير بشير، علم المصطلح وممارسة البحث في اللغة والأدب، مجلة المخبر، أبحاث في اللغة والأدب الجزائري، العدد 2، جامعة بسكرة، 2005 .

2- ب.ش.فان كونيكسفلد، الأسرى المسلمون في أوروبا الغربية خلال القرون الوسطى المتأخرة، مجلة دفاتر الشمال، العدد 5، المغرب، يناير 2002.

3- حيدر إبراهيم علي، صورة الآخر المختلفة فكريا، سوسيولوجيا الاختلاف والتعصب، مجلة نقد للدراسات والنقد الاجتماعي، العدد،10،الجزائر.

4- خليل الشيخ، صورة باريس في الادب العربي الحديث حتى الحرب العالمية الأولى، عالم الفكر، المجلد التاسع عشر، العدد الثاني، يوليو، أغسطس، الكويت، 1988.

5- صبري حافظ، جدليات البنية السردية المركبة في ليالي شهرزاد ونجيب محفوظ، مجلة فصول، المجلد الثالث عشر، العدد الثاني، صيف، القاهرة، 1994.

6- فريد الزاهي، الصورة وتحليل الخطاب البصري في العالم العربي، مجلة الخطاب، منشورات مخبر تحليل الخطاب، العدد 14، جامعة مولود معمري، تيزي وزو، 2013.

7- فريد الزاهي، الممانعة والفتنة، الجسد والذات والصورة، متخيل الرحلة السفارية المغربية إلى أوروبا، مجلة الكوفة، السنة 2، العدد2، العراق،2013.

8- قاسم عبده قاسم، أسوار المدن القديمة، الحماية للسلطان والموت للرعية، مجلة الدوحة، العدد 57، الدوحة، يوليو 2012.

المواقع الالكترونية

1- Étienne Balbar , Pierre Macherey , « *Dialectique* », *Encyclopedia Universalis* [en ligne],consulté le 26 décembre 2015. URL : www.universalis.fr/encyclopedie/dialectique/

2- Edgar Morin, *la représentation*, http://pedagopsy.eu/page22.html.consulté le 23/08/2016

3- *L'Occident*, http://www.larousse.fr//francais/occident/55482, consulté le 27/09/2016

4- Edgar Morin (Entretien) *l'un des tragédies de l'Europe, c'est que les nations sont égocentriques*, propos recueillis par : Robert Jules et Philippe Mabille, la Tribune,02/05/2015.disponible sur: http://www.latribune.fr.consulté le 03/10/2016

5- Alfredo Gomez –Muller, « *Différence, philosophie* », *Encyclopædia Universalis*. URL : http://www.universalis.fr/encyclopedie/difference-philosophie /

6- *Voyage*, http://alorthographe.unblog.fr/origine-du-mot-voyage.

7- *Kenneth white le grand champ de la géopoétique*, (textes fondateurs) : http://institut-géopoetique.org/fr/textes-fondateurs/8-le-grand-champ-de-la_géopoetique.

8- Kenneth1White, *dictionnaire de la Géopoétique*: http://institut - géopoetique.org_/fr/dictionnaire-de-géopoetique/158-g-dictionnaire /#geopoetique.

9- http://institut-géopoétique.org/fr/textes-fondateurs/19-*sur-l'autoroute-de histoire*, Kenneth White.

10- Roger Bastide, « *Acculturation* », *Encyclopædia Universalis*, consulté le 25 juillet 2016. URL: http://www.universalis.fr/encyclopedie/*acculturation*/.

11- محمد عابد الجابري، العولمة والهوية الثقافية عشر أطروحات، منشور على موقع:
http://www.aljabriabed.net/n06_01jab_awlama.htm

فهرس المحتويات

فهرس الموضوعات